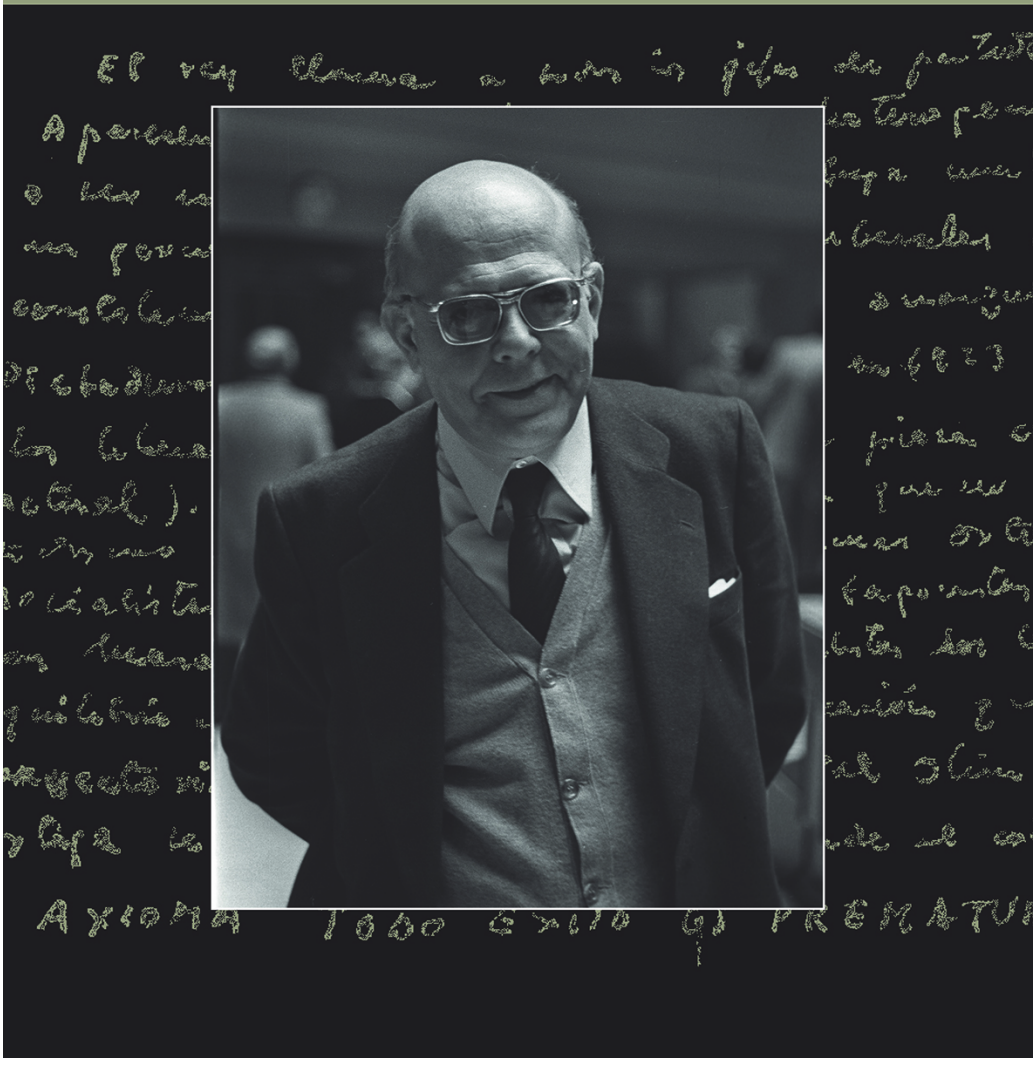
OBRAS COMPLETAS DE

LEONARDO POLO

VIII

Hegel y el posthegelianismo



Leonardo Polo Barrena. Obras Completas VIII:
Hegel y el posthegelianismo. EUNSA, Pamplona, 2018.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, *Juan José Padial Benticuaga* 13
1. El texto: ediciones, fuentes y estructura 13
2. La cuestión de los anexos a la primera edición 18
3. La pugna de Polo con el pensamiento de Hegel 21
4. Hegel y la propuesta metódica de Leonardo Polo 25
5. Una fuente especial de *Hegel y el posthegelianismo*: la reseña a Papaioannou 28

PREÁMBULO A LA EDICIÓN AMERICANA 31

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA 33

Capítulo I: HEGEL 35
I. El proceso y sus extremos 35
A. Los extremos en la lógica 35
1. La primera inmediación 37
2. Antecedentes de la noción de elemento 38
3. La última inmediación 40
4. Proceso e identidad 44
B. Los extremos en la naturaleza y la cuestión del hombre 45
1. La noción de alienación 46
2. El restablecimiento del proceso y la lógica formal 48
3. El problema del término de la mediación en la naturaleza 52
C. Los extremos en la antropología y en la historiología 54

1. La sustancia espiritual 54
2. Interpretación de la posibilidad hegeliana a partir de Leibniz . 55
3. El tiempo como elemento 58
4. Yo y tiempo 64
5. El sujeto absoluto 67
D. Objeciones al cometido del elemento 68
II. La índole dialécica del proceso 74
A. Exposición a partir de Kant 74
B. Los momentos dialécticos 77
III. El dilema dialéctico 79
A. Presentación formal del dilema 80
B. El motivo del dilema 88
IV. Consecuencias del dilema dialéctico: positivismo, sentimiento y vida 91
A. Lógica y vida 91
B. Positivismo y vida 99
V. Conclusión: el determinismo hegeliano y el significado filosófico del idealismo 99
A. Ética y determinismo 100
B. Negación y determinismo 101
C. El cognoscente y la negación 103
D. Discusión del valor metódico de la dialéctica 104
E. Idealismo, positivismo y realismo 106

Capítulo II: KIERKEGAARD, CRÍTICO DE HEGEL: LA DIALÉCTICA COMO TEDIO Y DESESPERACIÓN 111
I. Una impresión de inanidad 111
A. La impresión 111
B. Dos actitudes derivadas 112
C. Sentimientos anejos 113
II. El esteticismo 115
A. La tipología estética 116
B. La inanidad como falsificación: síntomas 118
C. Los estados de ánimo como obturación 122
D. Primera conclusión estética: el tedio 126

III. La lucha estética contra el aburrimiento 126
A. La diversión como remedio 127
B. La deriva combinatoria de la dialéctica 129
C. El desenlace del remedio estético 130
IV. La angustia como síntoma 130
V. Esbozo de una filosofía del aburrimiento 132
A. Aburrimiento e interés 133
B. El *inter-esse* como situación 134
C. La pérdida del interés y su significado enfático 136
D. Interés y terror 140
E. Interés e inteligencia 142
F. El irreductible dualismo del interés 148
VI. El mundo y el yo según Kant 151
A. Objeto e interés 151
B. La importancia del aburrimiento 152
VII. La desesperación 154
A. Del fracaso de la dialéctica a la dialéctica como fracaso 155
B. Los grados de la conciencia desesperada 158
C. Una glosa de los grados de desesperación 164
VIII. Valoración de Kierkegaard 171
A. La crítica no dialéctica de la dialéctica 171
B. La terapéutica 175
C. Conclusión: el criterio existencial de verdad 177

Capítulo III: LA CUESTIÓN DEL TIEMPO ESPECULATIVO 181
I. Hegel y la crítica 181
A. Hegel y sus críticos románticos 182
B. El proyecto de superar el empirismo 183
C. Hegel y el pasado 186
D. Hegel y el pasado filosófico 189
II. El concepto, el sujeto y el espíritu según Hegel 191
A. Sustancia y sujeto: la alienación 193
B. Sujeto y *logos* en lógica 196
C. *Logos* y espíritu 203
D. Concepto y abstracto 205

E. El gnosticismo de Hegel 209
F. El espíritu y el hombre. Prolegómenos a la formulación del tiempo especulativo 210
III. La religiosidad hegeliana como fuente de la interpretación especulativa del tiempo 217
A. La incorporación anonadante al infinito 219
B. El problema del tiempo entero 224
C. Tiempo y eternidad 230
IV. Valoración de la antropología de Hegel 234
A. La paradoja de la alienación histórica 234
B. La accidentalidad 238
C. El interés 242

Capítulo IV: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN DEL POSTHEGELIANISMO 245
I. Planteamiento 245
A. Testimonios del problema 247
B. Elenco de los intentos de solución 252
II. La futurología dialéctica 256
A. El humanismo de Marx 256
B. El culturalismo marxista. Su intención 261
C. El valor de la apuesta por lo técnico-económico 263
D. Marx desde Hegel 268

Capítulo V: LA SUSTITUCIÓN DE LA DIALÉCTICA POR LA PREGUNTA ACERCA DEL SER 277
I. Planteamiento 277
A. El enmarque histórico filosófico de *ser y tiempo* 278
B. Estructura de la introducción de *ser y tiempo* 279
C. El lema de *ser y tiempo* 280
II. Comentario 284
A. Parágrafo 1 284
1. Resumen 284
2. Comentario 285
B. Parágrafo 2 291

1. Resumen 291
2. Comentario 293
C. Parágrafo 3 297
1. Resumen 297
2. Comentario 298
D. Parágrafo 4 300
1. Resumen 300
2. Comentario 302
E. Parágrafo 5 305
1. Resumen 305
2. Comentario 308
F. Parágrafo 6 310
1. Resumen 310
2. Comentario 313
G. Parágrafo 7, apartados A y B 317
1. Resumen 317
2. Comentario 321
H. Parágrafo 7, apartado C 324
1. Resumen 324
2. Comentario 327
III. Valoración global de la introducción de *ser y tiempo* 329

APÉNDICE

PRESENTACIÓN, *Juan A. García González* 339

DOS ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA Y EL SABER 343
Primera sección: La formalización del proceso histórico 343
I. Introducción 343
II. El carácter diferencial de la metafísica 345
1) La metafísica y la interrogación 345
2) La noción de cultura 347
3) El ámbito de la cultura 350
4) El plano de la historia 357
5) Referencia a la libertad 360
6) Un planteamiento de la noción de sociedad humana 363

SEGUNDA SECCIÓN: ALUSIÓN AL SENTIDO INTEGRAL DE LA METAFÍSICA 367
I. Las dimensiones de la metafísica 367
1) El tema como dimensión integral de la metafísica 367
2) La presencia como estatuto del objeto poseído 370
3) La discusión sobre el método 372
4) La libertad y el método 374
II. Mundo y trascendencia 379
1) Presencia y trascendencia 379
2) Trascendencia y existencia 383
3) Fundamento, historia y libertad 387

INTRODUCCIÓN

Juan José Padial Benticuaga
Universidad de Málaga

1. El texto: ediciones, fuentes y estructura

Leonardo Polo publica por primera vez *Hegel y el post-hegelianismo* en Piura (Perú), en 1985, merced a un acuerdo entre la Universidad de Piura y la Asociación de la Rábida, de Madrid (España). Esa primera edición carece del número identificador internacional normalizado o ISBN, aunque sí tuvo un depósito legal, del que tampoco aparece registro alguno[1]. En el año 1999 la editorial EUNSA de Pamplona (España) realizó una segunda edición que el autor corrigió. Esta edición fue de nuevo corregida y reeditada en el año 2006, por la misma editorial.

Según comenta el autor en la primera edición, *Hegel y el post-hegelianismo* reúne «guiones de clase y de seminarios, o el contenido íntegro de lecciones transcritas por oyentes y corregidas por mí. Es de rigor que a estos estudiantes colaboradores vaya dedicada»[2]. Se trata de una dedicatoria genérica en la que no se menciona a nadie particularmente. En la segunda edición, Polo quiso dirigir su agradecimiento "sobre todo a Mª José Franquet"[3].

Detrás de estas reediciones siempre estuvo el aliento y el impulso del profesor Ángel Luis González (1948-2016), y el trabajo de algunos de sus colaboradores. En 1999 ayudó a don Leonardo, Salvador Pía Tarazona[4]; en 2006, Juan Fernando Se-

[1] No obstante, en la Biblioteca Nacional del Perú sí están depositados los libros preceptivos, en la sección de "libros peruanos" (Sala Guillermo Lohmann Villena).
[2] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 13.
[3] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 16.

llés Dauder. En sendas reediciones realicé pequeñas colaboraciones a instancias del propio don Leonardo, todas ellas referidas a localizar alguna bibliografía secundaria.

Las sugerencias del profesor González para corregir y reeditar *Hegel y el posthegelianismo* hay que articularlas con la voluntad decidida de Polo a hacerlo. «Me he decidido a publicar una edición corregida del contenido central del texto original porque la edición peruana está ya agotada»[5] dirá en 1999. Se trata pues de un libro especialmente querido tanto por Polo como por el público, en el que trabajó reiteradamente, y sobre cuya reedición manifestó su voluntad expresa.

Como el título indica, se trata de un libro dedicado tanto a Hegel como a su influencia posterior, sobre todo cuando ésta ha tenido una intención crítica respecto de Hegel. Es decir, el libro tiene como objeto a Hegel. Y por eso se centra en (i.) su filosofía, a la que se la expone de manera global, (ii.) en el enjuiciamiento que han hecho otros grandes pensadores de Hegel y (iii.) en el propio juicio que hace Leonardo Polo de ella. El título pues, se ajusta perfectamente a la temática tratada. De entre los posthegelianos, Polo dedica especial atención a Kierkegaard y Heidegger. De modo tangencial se abordan a otros autores como Marx, Dilthey, Nietzsche, o Gadamer. El propio Polo lamentaba en 1985 no haber dado un lugar más relevante a Nietzsche. En 1999 insiste de nuevo en disculparse por esta omisión, añadiendo que Nietzsche es un "autor tratado en cursos posteriores y sobre el que he escrito un libro que está pendiente de publicación"[6] .

En cualquier caso, hay que advertir que no se trata de una reunión de estudios de Historia de la Filosofía Contemporánea. Se trata de un libro, muy bien articulado, en el que se estudia el alcance y los límites de la filosofía hegeliana, y su vigencia en la filosofía posterior a él. Para hacerlo, se estudia a estos autores *desde* Hegel. Esto puede explicar algunas peculiaridades de *Hegel y el posthegelianismo*.

El primer capítulo lleva por título «Hegel». No se especifica el punto de vista desde el que se lo aborda, cosa que sí se hace con los demás autores y capítulos. Se trata de un hecho indicativo. Polo ofrece así una interpretación global del pensamiento de Hegel. El criterio para hacerlo no es genético, repasando los hitos de su

[5] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 16.

[6] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 15. El libro al que se refería Polo, y que no se publicaría hasta seis años más tarde, es *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2005.

pensar[7]. Ya veremos que Polo piensa que esta forma de exposición ofrece inconvenientes para abordar el filosofar de Hegel. En lugar de ello, Polo centra su mirada en el sistema globalmente considerado. Pero exponer el sistema *qua talis*, significa situarse a una distancia tal, que lo que aparece, no son los contenidos articulados en el sistema, ni su modo de articulación. Más bien, lo que se ve desde la distancia aludida son los extremos –comienzo y término– del sistema, y el proceso –dialéctico– con que se lo construye.

Es decir, Polo atiende como a lo nuclear en Hegel al proceso dialéctico, esto es: al método. El propio Hegel ya había mostrado que la Idea absoluta, el culmen de la *Ciencia de la lógica*, se desvela como método[8]. Para Polo el método, y sus dimensiones, está en la entraña de cualquier filosofar. Por eso, el capítulo metodológico es decisivo, y los implícitos del método se van exponiendo trenzándose con el contenido que el método va alumbrando. Y por eso, en los epígrafes II, III y IV de este primer capítulo Polo examina cuidadosamente la índole del método hegeliano, la reflexión intrínseca al contenido por medio de dos sentidos de la negación. El epígrafe V discute el método, el determinismo hegeliano y desde aquí enjuicia globalmente el idealismo.

Pero, ¿y el primer epígrafe de este primer capítulo? Polo hace ver que no todo, ni lo más importante, en Hegel es el proceso. El proceso consta de extremos: comienzo y culminación, o primera y última inmediación. Al fijar la atención en los extremos se advierte que estos difieren según la temática que trate Hegel. Y por esos son distintos en la *Ciencia de la lógica* y en las obras dedicadas al espíritu finito, temporal.

Es decir, a juicio de Polo, el sistema, globalmente considerado, consta de dos partes. La que trata de las esencialidades puras –la lógica o metafísica– y la que tra-

[7] Este es el criterio que sigue en su *Introducción a Hegel*, edición y presentación de Juan A. García, Cuadernos de Anuario filosófico, serie universitaria, nº 217, Universidad de Navarra, Pamplona, 2010.

[8] «La *determinidad* de la idea y el entero decurso de esta determinidad ha constituido, ahora, el objeto de la ciencia lógica; a partir de este decurso es como la idea absoluta misma ha brotado *para sí* a la luz; para sí, empero, se ha mostrado como esto: que la determinidad no tiene la figura de un *contenido*, sino que está sencillamente como *forma*; que la idea está aquí, según esto, como la *idea* sencillamente *universal*. Lo que viene aquí, pues, todavía a consideración no es, con esto, un contenido en cuanto tal, sino lo universal de su forma: esto es: el *método*.» Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva*. Edición y traducción de Felix Duque, Abada editores, Madrid, 2015, p. 386. GW 12: 237.

ta de las dos ciencias reales –la filosofía de la naturaleza y la del espíritu–. Y es que «el desarrollo de toda vida, natural y espiritual– [descansa o se fundamenta] en la naturaleza de las *esencialidades puras*, que constituyen el contenido de la lógica»[9]. Éste es el juicio de Hegel mismo. El sistema consta de dos partes: la ideal, o ciencia pura –ciencia del pensamiento puro–, y la real, que consta de las dos ciencias reales citadas.

> «La lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad *misma*, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito»[10].

Si esto es así, entonces la diferencia entre las dos partes del sistema es la que hay entre el ser temporal y el ser eterno. O entre la ciencia que trata de las esencialidades y el pensar puramente considerados, es decir de las esencialidades puras en sí y para sí, y la ciencia que trata de estas esencialidades en cuanto fundamentan la realidad que efectivamente se da en el tiempo.

El punto de vista de Polo al exponer el sistema de Hegel es pues profundamente hegeliano. Si Polo hubiera abordado el sistema, como se suele hacer, desde su articulación enciclopédica, entonces se tendría que juzgar que esta exposición es la última palabra de Hegel. Pero con ello se perderían de vista algunas cuestiones sumamente importantes. (i.) La relación de la *Fenomenología del espíritu* con el resto del sistema. Como confiesa el mismo Hegel, hay un problema de encaje de la obra de la que, durante sus años jenenses pensaba que sería la primera parte del sistema de la ciencia. Desde la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostiene que esa primera parte es la lógica, y no la ciencia de la experiencia de la conciencia. Ésta sólo tiene un valor introductorio, en cuanto permite comprender cómo «se libera [el espíritu] en su camino de su carácter inmediato y compacto, [y] viene a ser saber puro»[11], es decir saber de esas esencialidades de las que trata la *Ciencia de la lógica*. Si se atiende exclusivamente al ordenamiento sistemático de la *Enciclopedia*, la *Fenomenología del*

[9] Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*. Edición y traducción de Felix Duque, Abada editores, Madrid, 2011, p. 186. GW 11: 8.
[10] *Ibid*., p. 199. GW 11: 21.
[11] *Ibid*., p. 186. GW 11: 8.

espíritu no aparece como introducción al sistema. (ii.) Al dividir el sistema en parte ideal y parte real, se ve claramente lo que comparten la filosofía de la naturaleza y la del espíritu: la cuestión de la temporalidad, que en el espíritu da lugar a la historia. (iii.) Atender a dos partes del sistema, y no a tres, permite comprender mejor la unidad del sistema, como la alienación y recuperación de ese reino de esencialidades puras en y para sí.

Los capítulos siguientes dependen enteramente de este primero. En el capítulo II, Polo trata de otro pensador que ha valorado globalmente a Hegel: Kierkegaard. Éste es abordado desde la cuestión de la suficiencia del método dialéctico para apresar la vida y atrapar con ello el interés de la existencia humana. Aparece así un Kierkegaard enfrentado con el que, según Hegel, sería el máximo interés de la razón. Hegel, en el «Prólogo» a la *Ciencia de la lógica* había hablado de esos seres «*solitarios* sacrificados y separados del mundo por su pueblo para que estuviera presente la contemplación de lo eterno, y cuya vida sólo está dedicada a servir, mas no en vista de alguna utilidad, sino para alcanzar la beatitud»[12]. Se trataría de la forma más alta de relación consigo, la autorrealización más pura, la «ocupación consigo del espíritu tornado a sí»[13]. Pero, se trataría de una relación consigo entregada al conocimiento de la esencia de esa relación, al conocimiento de qué significa ser hombre, qué significa libertad. Esto es lo que había hecho Hegel. Pero para el individuo singular averiguar qué significa ser hombre es nada, ser nada, ser pura posibilidad genérica de ser uno mismo. De aquí que el singular no se vea interpelado por la dialéctica, porque lo que le ofrece es la posibilidad genérica de lo humano. No le dice nada a él. Por eso, el capítulo II de *Hegel y el posthegelianismo* concluye que para la vida del espíritu esta dialéctica de «los pensamientos puros, el pensamiento que piensa su propia esencia»[14], no es más que tedio y desesperación para quien tiene a su cargo ser uno mismo. Y es que, ganado ese conocimiento universal del espíritu, el ser humano que lo ha logrado puede seguir estando ausente de sí, o incluso poder querer no ser uno mismo, o ser otro, como ser humano. Si para Hegel «el automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella expresión»[15], para Kierkegaard ese automo-

[12] *Ibid*., p. 184. GW 11: 6.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibid*., p. 186. GW 11: 8.
[15] *Ibidem*.

vimiento viene a ser mero esteticismo, desorientación compatible con la ausencia y pérdida de sí; fracaso en suma para el espíritu.

El capítulo III vuelve a Hegel. Parece sorprendente, este paso atrás y no seguir con otros autores. Pero una vez descalificada la suficiencia de la región de las esencialidades puras y su automovimiento, Polo ha de tratar de la filosofía real, la del ser temporal e histórico: la naturaleza y el ser humano. El sentido de la temporalidad que Hegel descubre –el tiempo especulativo–: el tiempo como negación general, merece una exposición detenida si se quieren comprender las críticas que hacen Marx (capítulo IV) y Heidegger (capítulo V) a esta concepción del tiempo, y de la que dependen al proponer una alternativa. Es decir, estos pensadores no ofrecen un sentido peculiar del tiempo (la futurología marxista y el tiempo extático) frente al sentido vulgar del tiempo, sino frente al sentido hegeliano (el primado de la presencia, y la inclusión del todo en la eternidad).

2. La cuestión de los anexos a la primera edición

Entre la primera edición y las otras dos, la diferencia más apreciable es la supresión del apéndice que en aquella primera edición ocupaba 89 páginas (de la 357 a la 446). Este apéndice lleva como título «Dos estudios sobre la historia y el saber», y está dividido en dos secciones. La primera trata sobre «La formalización del tiempo histórico» y la segunda es una «alusión al sentido integral de la Metafísica».

Estos dos estudios los incluyó Polo como apéndices, es decir como una parte que se añade a otra de la que depende. No se trata de una pieza teórica accesoria, meramente agregada a aquella edición. Pero, aunque están en estrecha relación con el contenido de *Hegel y el posthegelianismo*, el libro no sufre si se prescinde de él, sino que se enriquece con él. Efectivamente no se trata de estudios sobre pensadores posthegelianos, sino investigaciones del propio Polo. Investigaciones que, como indica en el preámbulo, fueron redactados en los años de redacción de *El acceso al ser*[16]. Pero, la inclusión en *Hegel y el posthegelianismo* estaba plenamente justificada, porque *dependen* de los resultados alcanzados en la obra de la que son apéndice –

[16] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 14.

insertando la propuesta poliana sobre la cultura, la sociedad, la historia, y los saberes inobjetivos, en un preciso reto histórico–.

Si esto es así, entonces este apéndice constituye un documento de extraordinaria importancia para la historiografía del pensamiento poliano, pues como indica Polo estos textos que componen el apéndice se escribieron en discrepancia con Hegel[17].

> «La pugna con el pensamiento de Hegel, y la consiguiente discrepancia, son anteriores y quedan registradas en mi libro *El acceso al ser*. En esa misma época fueron redactados los dos estudios añadidos como apéndice. A pesar de ser muy escuetos me he decidido a incluirlos para sugerir un modo de enfrentarse con la versión absoluta de la filosofía sin recortar el alcance de nuestra capacidad cognoscitiva.»

Posteriormente estos apéndices fueron insertados por Polo en otros textos[18]. Y es que al ser apéndices de *Hegel y el posthegelianismo,* gozaban por definición de un grado suficiente de autonomía para ser leídos al margen del texto al que se adjuntaron. Pero, por estas razones, cabía olvidar que surgieron como respuesta a una serie de tesis en las que la filosofía hegeliana y posthegeliana embarcaron al pensamiento ulterior. Esto es compatible con que la redacción de los apéndices sea muy anterior a la de *Hegel y el posthegelianismo*, pues como veremos en el siguiente epígrafe, la pugna de Polo con Hegel ya estaba planteada en aquellos años, y era una pugna que no sólo afectó a la *Ciencia de la lógica*, pues esos estudios son la respuesta al tratamiento del tiempo por los posthegelianos historiologistas.

Lo característico del apéndice es que depende del texto que le precede. Es obvio que esto sucede en la primera sección sobre «la formalización del proceso his-

[17] *Ibidem.*

[18] Una versión muy reformulada de este apéndice se encuentra en la parte tercera del volumen II de la *Antropología Trascendental. La esencia de la persona humana,* titulada «Manifestaciones externas de la esencia humana y el cuerpo». (pp. 245-300). Se trata de una versión muy alterada, y que ya no se presenta como una investigación que permite despejar el camino a la Metafísica al margen de una presunta fundamentalidad del tiempo. Al insertarlos ahí, la «alusión al sentido integral de la Metafísica» cede su puesto a las cuestiones antropológicas. Por eso, los dos últimos capítulos de la segunda sección del apéndice, son los que más han sufrido tras esta inserción en la *Antropología trascendental*. El primero de ellos lleva por título «Mundo y trascendencia» y su temática es claramente el objeto de la Metafísica y su relación con la libertad humana. El segundo de ellos, titulado «El sofisma acerca de la constitución del pensamiento objetivo» aparece muy resumido y mutilado en la tercera parte de *Antropología II*, pero es recogido íntegramente en el volumen III del *Curso de Teoría del Conocimiento*.

tórico». Este título alude claramente a la Filosofía de la Historia hegeliana. Como aclara Polo

> «no se trata de reconsiderar lo ya dicho acerca de la historiología hegeliana, sino de mostrar la orientación por donde se perfila mejor la citada distinción [de la Metafísica con la forma de la Historia]. Por ello mismo, la descripción comienza y da sus primeros pasos siguiendo algunos implícitos de planteamientos propuestos después de Hegel, y constituye de este modo una investigación con un enclave preciso, y suficientemente abierta»[19].

Se trata pues de un texto que tiene una afinidad clara con la temática tratada en *Hegel y el posthegelianismo*. Los capítulos sobre Marx y Heidegger eran críticas al tiempo especulativo hegeliano. Pero en los tres autores citados, el tiempo sigue teniendo un valor desvelador y fundamentador. Es verdad que Hegel y Marx intentan desvelar la racionalidad –o *logos*– que subyace a la historia, y que por lo tanto proponen sendas teorías historiológicas. Es verdad también que esta pretensión no se da en Heidegger, aunque en este último pensador el tiempo sigue teniendo un cometido principal para el desvelamiento de la pregunta que interroga por el ser. En efecto, la tercera parte de *Ser y tiempo*, titulada «Tiempo y ser», intentaba precisamente una comprensión del ser desde el tiempo, y no desde la eternidad (es decir desde las objetividades, que es como desde Platón se había hecho, sino desde las vivencias, inobjetivas o pre-objetivas). Y esto implica que, en los tres pensadores citados, la Metafísica se extiende a una Historiología.

Pues bien, la tesis principal de esta sección es la descalificación de esta extensión historiológica de la Metafísica. Descalificación, porque Polo trata de «mostrar aquello que, sin más, no es Metafísica»[20]. Al hacerlo queda desacreditada la historiología como extensión de la Metafísica. Se trata del primer posicionamiento de Polo frente a Hegel, y frente a los posthegelianismos, globalmente considerados.

No obstante, Polo puso este estudio como apéndice. La razón estriba en que, aunque es un juicio sobre las filosofías hegeliana y posthegelianas, no orbita en el campo de fuerzas definido por Hegel. Justamente escapa de su fuerza de atracción.

La segunda sección del apéndice, que como hemos dicho, lleva por título «alusión al sentido integral de la Metafísica» es la investigación pertinente una vez se ha

[19] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 357.
[20] *Ibid*., p. 358.

descalificado la historiología. Esta descalificación es una negación o una incapacitación. No por saber que al ser no se accede desde el tiempo en modo alguno, es decir, ni desde la cultura, ni desde la historia, se sabe qué cuál es el tema de la Metafísica, ni cuál es su método. Éste es el cometido de la segunda sección.

3. La pugna de Polo con el pensamiento de Hegel

Tras sus primeras grandes obras: *El acceso al ser* y *El ser I. La existencia extramental*, Leonardo Polo se granjeó una fama de pensador críptico, y merced a su reivindicación de las cuestiones metódicas y de la solidaridad entre temas de la filosofía y dimensiones metódicas para iluminarlos, de pensador hegeliano. Él mismo confesaría que «eso de que soy un pensador hegeliano me ha perseguido hasta el 83»[21]. Se trata de una fecha interesante, pues parece apuntar a los años en que está ordenando, y dictando clase sobre los materiales que se convertirán en *Hegel y el posthegelianismo*. Quizá la publicación de los dos apéndices, en los que se descalifica el valor del tiempo y de la historia para el conocimiento del ser y del espíritu, contribuyera a deshacer esa fama de pensador hegeliano.

Esa fama de pensador hegeliano podía haber sido inducida por su interés en la obra del filósofo alemán. Parece que la obra de Hegel es la primera a la que se enfrenta Polo. En 1949, con 23 años, comienza a realizar los cursos de doctorado en Derecho. «De estos cursos recuerda el impartido por el profesor García Valdecasas, Catedrático de Derecho Civil, con el que mantuvo conversaciones sobre Hegel para intentar una interpretación distinta a la expuesta por él»[22]. Alfonso García-Valdecasas y García-Valdecasas estudió en Friburgo (Alemania) con Husserl y Heidegger[23], donde, a partir de 1933, realizó su segundo doctorado. El primero fue en Derecho, éste en Filosofía y Sociología. En 1940 tomó posesión de la cátedra en la Universidad de Madrid[24]. En la obra de García Valdecasas se aprecia también el interés por

[21] Polo, L., *Conversaciones,* pro manuscripto, citado por Franquet, Mª J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico* 29/1996, p. 314.

[22] Franquet, Mª J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», *op. cit.,* p. 305.

[23] Cfr.: *Diccionario de catedráticos españoles de Derecho (1847-1943)* voz: García-Valdecasas y García-Valdecasas, Alfonso. Consultado [el 17/05/2017] en: http://portal.uc3m.es/portal/page/portal/instituto_figuerola/programas/phu/diccionariodecatedraticos/lcatedraticos/garciavaldecasas.

[24] *Ibidem.*

las cuestiones metodológicas, particularmente por el valor metódico de la pregunta[25]. Ignoro el contenido de aquellas conversaciones entre Polo y García Valdecasas, pero es seguro que en ellas prendió el interés y la lucha de Polo con el planteamiento hegeliano.

La cuestión del valor metódico de la interrogación pudo haber salido también en los debates con García Valdecasas, pero no tenemos ningún testimonio de ello. Aunque García-Valdecasas estudió con Heidegger, su escrito sobre la pregunta es muy posterior a su magisterio sobre Leonardo Polo. En cualquier caso, sendos intereses, del profesor y del entonces estudiante de doctorado, se encuentran reunidos en *Hegel y el posthegelianismo*.

Parece que es en este clima de conversaciones y lecturas hegelianas en el que Polo advierte su propuesta metodológica: el abandono del límite mental. En efecto, este hallazgo data de la primavera de 1950. El desarrollo de esta intuición lo apartó de tratar en directo la tesis doctoral sobre *El carácter existencial del derecho natural*, para dedicarse a las cuestiones previas y fundamentadoras de tal investigación. Esto lo llevó a ahondar en la intuición de 1950 en confrontación con Hegel y Heidegger fundamentalmente. Fruto de estos años de trabajo son los volúmenes sobre *La distinción real* redactados entre 1952 y 1955, y de los que proceden los textos insertados en el apéndice. Los redactó en confrontación y pugna con Hegel; y, al escribir su libro sobre Hegel, los introduce como *su* respuesta filosófica tanto a Hegel como a los posthegelianos.

Desde 1966 en que publicó *El ser I: La existencia extramental* hasta 1984 Polo guardó un largo silencio de dieciocho años. En 1984 apareció el primer volumen de su *Curso de Teoría del Conocimiento*, y en 1985 el segundo. No publica ningún libro en esos años, y en cuanto a sus opúsculos, sólo aparecen dos textos aparecidos en los *Cuadernos de filosofía y teología* de Madrid acerca de «El conocimiento racional de Dios»[26]. En conjunto, este periodo es de una actividad dirigida hacia dentro[27]. El método de su filosofar, y el desarrollo de la primera dimensión de ese método, ya habían sido presentados al público. También, con *Evidencia y realidad en Descartes,*

[25] Cfr.: su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua Española, aunque muy posterior en fecha a los años que estamos considerando: García Valdecasas, A., «Pregunta y Verdad», Madrid, 1965: http://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_de_ingreso_Alfonso_Garcia_Valdecasas.pdf

[26] Polo, L., *El conocimiento racional de Dios,* I y II. Suplementos de "Cuadernos de filosofía y teología", Madrid 3 (1978) 1-19 y 4 (1978) 1-23.

[27] Polo, al igual que el Hegel de Frankfurt, también sufre una crisis depresiva en esos años.

era pública la fecundidad hermenéutica de dicho método respecto de la Historia de la Filosofía. En el año 1971 intenta exponer la segunda de estas dimensiones metódicas, sin quedar, al parecer, satisfecho del resultado.

En general el silencio de estos años –a los que se refiere Polo en el «Preámbulo» de *Hegel y el posthegelianismo*–, podría ser caracterizado como el mutismo de un atolladero, de un *impasse*, provocado quizá por una redacción muy abrupta de su propuesta filosófica. La investigación que seguía la primera dimensión del abandono del límite mental había visto la luz. De la segunda sólo pudo ofrecer unas breves páginas, y de la tercera y cuarta, conservamos diferentes versiones y redacciones que implican las aporías a las que debía hacer frente. Polo logra salir, como Teseo de su laberinto, con un hilo o solución de su continuidad entre su propuesta sobre el límite mental y los implícitos de la caracterización aristotélica de la actividad intelectiva humana como *praxis teleia*. Es el año 1982, cuando Polo publica «Lo intelectual y lo inteligible»[28]. La redacción del *Curso de Teoría del Conocimiento* con la asistencia de D. Jorge Mario Posada, permitió finalmente el desarrollo de la segunda dimensión, y desde la altura ganada, pudo enfrentarse, finalmente, a la tercera y la cuarta.

Este marco histórico es importante, porque Polo se refiere explícitamente a esos años –«desde 1975 a 1981»[29]–, en los que trata de articular «exposiciones de conjunto sobre Hegel, y su repercusión histórica»[30]. Es decir, los años en los que se va redactando *Hegel y el posthegelianismo* son los mismos en los que va encontrando que su propuesta está vinculada con el hallazgo aristotélico (*Metafísica* IX, 7) del conocimiento objetivo como ἐνέργεια, de la operación como un tipo de πρᾶξις en el que la simultaneidad de su ejercicio con su fin está presente y le es inherente. Si unimos esto a la confesión de que la fama de hegeliano le persiguió hasta 1983, entonces se advierte que la crítica global a Hegel y a las posturas historiológicas se da de la mano con el redescubrimiento de una filiación aristotélica y un intento de proseguir –también aristotélicamente por el descubrimiento de los hábitos intelectuales: ἕξις– la filosofía tradicional en su propuesta filosófica, situándose explícitamente en la línea de la filosofía perenne. En efecto tanto la ἐνέργεια como la ἕξις son for-

[28] Polo, L., *Lo intelectual y lo inteligible.* "Anuario Filosófico", Pamplona 15-2 (1982) 103-32.
[29] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 13., Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 15.
[30] *Ibidem*.

mas de posesión. La operación posee el objeto que se conmensura con ella, y el hábito intelectual es también una disposición mucho más activa y que permite conocimientos no objetivos.

Una confirmación de todo ello se puede ver en algunas páginas de *Hegel y el posthegelianismo*. Así refiriéndose al objetivo que Hegel señaló para el filosofar: aprehender el propio tiempo en conceptos, Polo objetará:

> «Pero ¿cabe retener la vida? ¿No exige esta retención un dejar de considerar cualquier expansión? La melancolía que sugiere el carácter crepuscular del saber en la *Filosofía de la historia*, ¿no es también una confesión del fracaso que afecta al universal concreto, es decir, a la capacidad de retener la vida en el universal sin amortiguarla? Para el sentido activo y renaciente del movimiento vital, propuso Aristóteles la noción de *praxis*. Añadiré que el crecimiento de la vida humana ha de referirse a su principiación: es la noción de *exis*, que carece de equivalencia en Hegel. *Praxis* y *exis* son variantes de la noción de acto»[31].

Aunque este texto es una reformulación del texto primitivo redactado en 1985, no hay cambios sustanciales entre los dos. En él, Polo procede a una crítica a la noción hegeliana de concepto. Y lo hace desde la noción aristotélica que permite pensar el crecimiento intelectual posible desde el conocimiento objetivo: la ἕξις. En 1985 encabeza ese párrafo contundentemente: «Esta conceptualización hegeliana de la vida es insostenible. Si la vida se incluye no es vida, porque no *crece*. No basta señalar que la vida es un movimiento»[32]. Hegel queda así, respecto de la vida y de su forma más alta: la intelección, por debajo de Aristóteles.

Esta última cita muestra a las claras que la pugna con Hegel ya había concluido para aquel entonces. Formalmente, Polo destacó en 1985 el "tono conclusivo"[33] de la redacción inicial de *Hegel y el post-hegelianismo*. Se trata de un tono categórico, rotundo, terminante. En las ediciones posteriores, Polo suprime esta apreciación sobre «el estilo del libro»[34], y como hemos visto también por las citas anteriores, aligera el tono. Pero no para hacer discutibles las tesis propias, sino para que no sean literalmente tan aplastantes y tajantes. Esta apreciación de la primera edición se co-

[31] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 85.
[32] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 86.
[33] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 13.
[34] *Ibidem*.

rresponde con la importantísima confesión contenida en el párrafo siguiente, y suprimida en las ediciones posteriores.

> «La pugna con el pensamiento de Hegel, y la consiguiente discrepancia, son anteriores y quedan registradas en mi libro *El acceso al ser*. […] Hegel formula su ambición especulativa elevando la presencia de la razón a la máxima altura. Pero cabe notar que la presencia mental del hombre es un límite. Si se procede a abandonar dicho límite, el episodio hegeliano queda cerrado y se logra un nuevo punto de partida. Ésta es mi propuesta»[35].

4. Hegel y la propuesta metódica de Leonardo Polo

El interés de Leonardo Polo por la filosofía hegeliana es muy temprano. Entre los años 1952 a 1955 redactó el primero de los volúmenes que llevan por título *La distinción real*. Parte de este volumen fue recogido nueve años más tarde –en 1964– en *El acceso al ser,* donde las referencias a Hegel son abundantes y, sobre todo, hay un extenso e importantísimo capítulo dedicado al estudio de "el ser como identidad en Hegel". Son pues, catorce los años que transcurren entre el momento de inspiración de la filosofía poliana y la primera publicación. Y catorce años muy marcados por el diálogo y la discusión con Hegel, particularmente con la *Ciencia de la lógica*.

Se trata del estudio central en la arquitectónica de *El acceso al ser*. Media entre un capítulo dedicado a la situación aporética del conocimiento metafísico –desde sus orígenes hasta Heidegger–, y un capítulo culminar dedicado a la detección del límite mental en condiciones tales que permitan su abandono, y que le abren a Leonardo Polo cuatro dimensiones según las cuales puede plantear un programa muy consistente y estructurado de investigación metafísica y antropológica. Así pues, parece que la filosofía hegeliana tiene para Leonardo Polo un papel de gozne, de elemento articulador entre la detección de una situación aporética y su propuesta.

El *acceso al ser* es un libro sobre el método de la metafísica. Leonardo Polo estima que la metafísica trata de la «advertencia» del ser. Con el verbo advertir Polo se aleja de la concepción que entiende que el objeto material de la metafísica es el ser. Porque el ser no se puede objetivar, no es un mero objeto. Objetivarlo equivale

[35] *Ibid*., p. 14.

a caer en la perplejidad «del fracaso idealista, de la incapacidad heideggeriana y de la avisada aceptación aristotélica»[36]. Para el idealismo hegeliano, el ser no es mero objeto porque es el concepto que se conoce a sí mismo. El mismo concepto es el alma metódica de la ontología hegeliana. Pero el concepto no sólo es método o forma, es también contenido para sí mismo; y por lo tanto es lo absoluto que se sabe subjetivamente en lo objetivo, la identidad sujeto-objeto. Es cierto que Heidegger abandona la prioridad metódica del concepto, e intenta un conocimiento no presencial del ser. Pero no menos cierto es que su filosofía no logra encontrar los resortes metodológicos para pensar el ser desde el tiempo, desde las vivencias inobjetivas y pre-reflexivas.

A la postre también el pensar heideggeriano y la analogía aristotélico-tomista versan sobre el ser utilizando el pensamiento o la reflexión. Y esto implica una idealización o logificación del ser. Pues bien, según Polo «la advertencia es el conocimiento para el cual la presencia no es requisito, sino método. El abandono es el modo de encontrar el valor metódico de la presencia»[37]. Aquella idealización o logificación del ser implican a juicio de Polo (i.) la confusión o reducción de la metafísica a ontología, y (ii.) la sustitución de la existencia por la consistencia. Polo glosará y comentará extensamente la tesis hegeliana de que «sólo la idea absoluta es el ser, la vida imperecedera, la verdad que se sabe tal, toda la verdad»[38]. La idea como ser, como concepto que se sabe libremente a sí mismo como la verdad del objeto.

El requisito de la ontología es la capacidad operativa –racional o reflexiva– humana. Pero con ello no se logra advertir el ser, sino suponerlo teorizando sobre él. En ese momento, la ciencia de la lógica, el saber sobre lo ideal y su complexión sistemática, se entroniza como la ciencia suprema y la perspectiva fundamental sobre el ser.

> «La descalificación del idealismo ha consistido en la mostración de que sucumbe a la perplejidad. Pero esto no es más que la verificación de la confusión idealista. ¿Nos libera esta verificación de conceder ulterior atención al idealismo, precisamente ahora, cuando intentamos señalar el límite del pensamiento? No, puesto que el idealismo es la construcción del ser con el pensamiento y nuestra propia interpretación del mé-

[36] Polo, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004, segunda edición, p. 150.
[37] *Ibid.,* p. 151.
[38] Citado por Polo por la edición de Lasson en *Ibid*., p. 214.

todo metafísico debe contestar a esta pregunta: ¿por qué lo pensado no es aquello *de* lo que es el ser?»[39].

Polo es consciente de que ha de atender –pugnar dirá más tarde– a la filosofía hegeliana. Más aún de que su propuesta metodológica –que implica el señalamiento del límite del pensamiento– sólo es posible desde la pugna con Hegel, quien representa así el mayor desafío para la metafísica poliana. Y esto porque el sujeto comparece para Hegel como el resultado final del proceso reflexivo. Y esto implica que el sujeto aparece como concepto, como idea o como método, como aquella intimidad que recoge todo cabe sí y que se sabe en todo lo real, como su racionalidad.

Es aquí donde podemos ver la afinidad entre *Hegel y el posthegelianismo* y *El acceso al ser*. Como he dicho, el tratamiento de Kierkegaard en *Hegel y el posthegelianismo* está dirigido a desenmascarar la inanidad que para el cognoscente supone la dialéctica, la reflexión que se hace con lo universal. Pues bien, ése es precisamente el saldo que arroja el examen de «el ser como identidad en Hegel»: «con el pensar no se apunta en general a la realidad del núcleo [del saber], de modo que no podemos reservarle en orden a él lugar alguno: lo perdemos en absoluto»[40]. La realidad de la persona se pierde al entenderla como concepto que se entiende a sí mismo, como alma y auto-movimiento de la objetividad. Según Polo, ésta es la primera reducción hegeliana. Pero la persona no es método, y por lo tanto no se la alcanza con el pensamiento. Tampoco lo pensado es el lugar de comparecencia del ser. En esto estriba la segunda reducción que comete Hegel, según Polo. Aquella que encauza la metafísica a la ontología. Pero Polo detecta una incapacidad en el pensar como lugar de comparecencia. Esta incapacidad de asegurar una comparecencia plena es pues una limitación que acompaña al pensar, y que sólo es límite porque nunca alcanza a ser pensada. En el pensar comparece todo menos su límite. Si la primera reducción hegeliana se corresponde con el capítulo III de *Hegel y el posthegelianismo*, la segunda reducción está expuesta en el primero de los capítulos de este libro.

[39] *Ibid*., p. 154.
[40] *Ibid.,* p. 216.

5. Una fuente especial de Hegel y el posthegelianismo: la reseña a Papaioannou

Entre los "guiones de clase y de seminarios, o el contenido íntegro de lecciones transcritas por oyentes y corregidas por mí"[41], con los que Polo redacta *Hegel y el posthegelianismo*, un lugar principal corresponde a la reseña que hizo Polo a un libro del filósofo e historiador del arte Kostas Papaioannou. El libro titulado escuetamente *Hegel*, fue publicado por la editorial Seghers de París en 1962, y traducido al castellano y publicado en España por la editorial Edaf, trece años más tarde, en 1975.

Parece ser que Polo recibió el encargo de reseñar dicho libro. Pero el fruto de su trabajo no fue una reseña al uso. En la versión mecanografiada y corregida que se conserva en el Archivo Polo de la Universidad de Navarra ocupa 113 páginas. No parece que pudiera ser aceptada en la sección correspondiente a reseñas bibliográficas de una revista, como por ejemplo *Anuario Filósofico*. Quizá esta edición de las *Obras completas* de Polo, en su serie B de los inéditos, recoja el extenso texto íntegro de esa reseña.

La reseña de Polo está fechada en el mismo año de aparición de la traducción al castellano del libro de Papaioannou, lo que indica que Polo trabajó con ahínco en ella. En la versión conservada en el Archivo Polo se aprecian al menos tres tintas diferentes para realizar las correcciones sobre el texto mecanografiado. Hay numerosas correcciones realizadas a mano que insertan o suprimen pasajes, lo que parece indicar que Polo debió pensar que esta reseña, a pesar de su extensión, estaba destinada a ser publicada. No obstante, no existe una versión final, mecanografiada a limpio. Polo pudo pensar en publicarla como un estudio bibliográfico, como los que en la tradición anglosajona llaman artículos de revisión. O pudo pensar, conforme el texto iba creciendo en extensión, en una publicación autónoma, un libro quizás. En cualquier caso, Polo desistió de la idea de su publicación. Quizá por el tono excesivamente crítico con la interpretación que hace Papaioannou de la filosofía hegeliana.

No obstante, en determinados pasajes de *Hegel y el posthegelianismo* aparecen fragmentos de esta reseña. Y es que, al escribirla Polo observó críticamente "la apa-

[41] Polo, L., *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 13.

riencia de oscilación y de dependencia de la coyuntura epocal que algunos expositores ponen de relieve y con la que ensayan un procedimiento para dominar la *Entwicklung* del propio Hegel, como si se tratara de un simple asunto biográfico"[42]. Se trata de un punto importante, porque caracteriza con nitidez el plano metodológico desde el que Polo interpreta a Hegel. Tanto la reseña como el texto de *Hegel y el posthegelianismo* coinciden literalmente en que el pensamiento de Hegel "es una mole autónoma, que obedece a factores internos, y no un espejeo alucinado de impresiones o una inspección de hechos externos"[43]. [No basta con] "registrar la temática hegeliana sin penetrar en su articulación"[44]. Polo insiste en la necesidad de pensar la articulación formal y sistemática que realiza Hegel de los contenidos. Esto es, Polo intenta realizar una reflexión intrínseca a los contenidos. Una que atienda a la forma en que se generan unos de otros.

Esta atención a la forma, a las operaciones intelectuales ejercidas por Hegel, y a los lugares sistemáticos en que son encajados los contenidos, es una característica peculiar de la interpretación poliana de Hegel, que se sitúa así en oposición a interpretaciones historicistas, vitalistas y existencialistas de Hegel. Éstas, al atender a la elaboración de un determinado tema a lo largo de la vida intelectual de Hegel, suelen desgajar el tema de los momentos en que aparecen, para relacionarlos con preocupaciones existenciales o del momento histórico. La totalidad sistemática entonces se astilla o fragmenta, porque la reflexión que se usa para tratar los contenidos es extrínseca a dichos contenidos. Pues bien, como Polo señala "en esta interpretación han influido presupuestos de Dilthey, que impulsó el estudio de los inéditos juveniles, el fuerte acento crítico de los posthegelianos de izquierda y el tremendismo de Kierkegaard"[45]. Polo encontró este criticismo de los posthegelianos de izquierda en Papaioannou, y desde ahí enjuició un grueso notable de interpretaciones que desde la *Hegels Leben* de Rosenkranz atienden a la *Entwicklung* en lugar de a la arquitectónica y la sistemática.

[42] Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, p. 181.
[43] *Ibidem*.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.

HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO

CAPÍTULO I - HEGEL

I. EL PROCESO Y SUS EXTREMOS

El trabajo filosófico de Hegel se concentra en el *proceso dialéctico*. *Proceso* significa *mediación*. La mediación separa y conecta a la vez dos extremos. Tales extremos son distintos en *lógica* y en las obras que se ocupan de la *naturaleza* en relación con la *historia* **(1)**.

1. La bibliografía en torno a Hegel es abundante; sin embargo, es raro encontrar una buena exposición de la filosofía hegeliana porque por lo común se atiende poco a su estructura y se distribuye su temática de un modo desacertado, dividiendo aspectos complementarios hasta tal punto que parecen incompatibles. Otras veces se utiliza un criterio biográfico o se procede a una selección de nociones hegelianas tratando de determinar su contenido por separado. En todos estos casos, y aunque el estudio sea minucioso, el balance es una fragmentación. Precisamente de este modo, o disuelto y en emulsión, el pensamiento de Hegel persiste en nuestro ambiente cultural.

   Por otra parte, para quien desconozca la terminología hegeliana o no esté familiarizado con sus principales intenciones especulativas, sumamente complejas por cierto, la presentación de las ideas de este filósofo puede resultar en exceso abrupta y plantear dificultades de comprensión. Para prevenir los inconvenientes indicados es oportuno proceder a la definición de las grandes líneas del sistema.

A. LOS EXTREMOS EN LA LÓGICA

En la Lógica de Hegel el proceso, la mediación, va desde el saber enteramente *indeterminado* hasta el Saber Absoluto o completamente determinado. Como el Saber Absoluto es el término final del proceso, Hegel dice que *el Absoluto es el resultado*. Como el proceso tiene un término absoluto, no es un proceso *in infinitum* o inacabable, sino estrictamente dotado de culminación. La culminación es la presencia más alta. Como el proceso media entre la pura indeterminación del saber y su perfecta determinación, el proceso consiste en la aparición progresiva - ascendente - de todas las determinaciones pensables, las cuales se reúnen y conservan en el término absoluto, que es absoluto y por ello mismo eterno **(2)**.

2. La lectura de Hegel hay que hacerla del final hacia atrás. Ello equivale a decir que en Hegel se ha de distinguir la *exposición* del sistema de su presupuesto, que es justamente la inclusión del proceso en la eternidad.

Como el proceso es la mediación, sus extremos son *inmediatos*: *primera* y *última* inmediación respectivamente. La primera inmediación es la entera indeterminación. Como en el orden del saber no puede haber nada anterior al saber enteramente indeterminado o vacío, la primera inmediación es el *comienzo* absoluto. Como en el orden del saber no puede haber nada posterior al Saber Absoluto, la última inmediación es el *Todo*. El Todo es la verdad. Por tanto, el proceso, la mediación, tiene en sus extremos el comienzo y el final de un modo absoluto, de manera que media entre ellos exclusivamente y, por ello mismo, *ni el comienzo ni el término son procesuales* sino inmediaciones. Primera inmediación significa: lo que en modo alguno es precedido, esto es, puro comienzo. Ultima inmediación significa: lo que en modo alguno es seguido, esto es, resultado puro. Esto significa, a la vez, que el comienzo "todavía" no es proceso y que el término *ya* no lo es. Y como el proceso es dialéctico, ni el comienzo ni el término son dialécticos. La dialéctica es la índole del proceso que lo hace capaz de mediar entre las inmediaciones.

De acuerdo con lo dicho, es correcto denominar a la filosofía hegeliana *idealismo absoluto* o filosofía de la *Totalidad*. También se suele llamar *panlogismo* y *sistema dialéctico* **(3)**. Sin embargo, como he indicado, el sistema consta de factores no dialécticos sino inmediatos, y a ello se debe que el sistema se cierre o posea consistencia. Aunque, según he dicho, el trabajo filosófico de Hegel se aplique a la construcción del proceso, el caracterizar las inmediaciones es de suma importancia. Hagámoslo.

3. Con todo, la lógica de Hegel no es ni meramente formal, ni una lógica trascendental en sentido kantiano, sino lo que conviene llamar lógica *especulativa*. En Hegel, especulativo equivale a total: la verdad es el todo. Por consiguiente, en el sistema se han de encerrar la voluntad y la realidad; esta última se llama casi siempre *Wirklichkeit*. De todos modos, la denominación de idealismo absoluto sigue siendo válida por las razones siguientes. En primer lugar, porque la consideración de la verdad como todo requiere tener en cuenta la voluntad, por cuanto que a esta última le pertenece también la verdad. Asunto distinto es si la versión hegeliana de la verdad es completa y ajustada. Nótese, por otra parte, que el predominio de la voluntad sobre la razón no está tan claro en Hegel como en Descartes. En segundo lugar, porque Hegel no admite que la realidad sea externa a la razón. En tercer lugar, porque en él la doctrina medieval de los trascendentales está difractada por un planteamiento modal.

1. *La primera inmediación*

Inmediación primera significa:

- *Irreferencia*: es el absoluto en cuanto no relativo; de suyo no tiene que ver con nada distinto ni fuera de sí ni en sí. No es un conectivo lógico, o la lógica como proceso de mediación **(4)**.

- *Comienzo*: lo que no es precedido por la mediación procesual. Por lo mismo, el comienzo no *está puesto*, no depende y, por irreferente, no supone. Hegel emplea el término *Voraussetzunglosigkeit*. Al no depender o suponer, la inmediación en cuanto comienzo es absoluta **(5)**.

4. El intento de usar la inmediación como conectivo da lugar a la pura dispersión, es decir, a una referencia indiferente y extrínseca.
5. La mediación lógica cumple las funciones de conectivo lógico y de referencia. Ello no sería posible sin el comienzo absoluto, es decir, sin dejar en suspenso incoativamente tales funciones.

- *Indeterminación* pura: la irreferencia en orden a sí y la antecedencia en orden al proceso excluyen en absoluto la determinación. Es el saber vacío de toda determinación pensable. "En" el comienzo inmediato no se contiene, no hay nada que pensar. Las determinaciones se editan de acuerdo con el proceso: son inseparables de las funciones conectiva y referente que el proceso cumple. La fragmentación de contenidos en su comienzo es incompatible con el proceso.

- *Ser puro*: no hay nada anterior al ser; no hay nada más inmediato que el ser. El ser es indefinible, no consta de nada distinto de él, no se forma a partir de nada distinto: el ser es la nada, la pura indeterminación. Hegel se apoya en Parménides y aún más en la tradición lógico-especulativa al proponer la noción de ser puro. Pero, además, si el ser no equivaliera a la inmediación, al comienzo, etc., la referencia se distinguiría de la conexión lógica, y la mediación sería imposible.

- *Soledad* (*Einzelheit*): el comienzo inmediato e indeterminado, el ser incompuesto, está solo, es indistinto. Ser *puro* significa *solo* ser. Hegel habla también de ser *desierto*, o del vacío desierto de la eternidad. Esta noción aparece ya en Eckhart (y con otra intención, en los neopitagóricos y en Plotino).

- *Elemento racional puro* o elementalidad de la razón: este carácter del extremo *a quo* del proceso lógico, racional, juega un gran papel en la filosofía hegeliana. Su significado es difícil de exponer. Se llama usualmente elemento a aquello de que algo está hecho sin ser él mismo algo hecho, o también a aquello de que un compuesto consta y en que en última instancia se resuelve si se analiza. Pues bien, si el proceso mediador es lógico, racional, y en él surgen o se generan todas las determinaciones pensables, debe poderse resolver en un elemento él mismo racional. Si la íntima entraña de las determinaciones racionales no fuera también racional, si el proceso lógico no se resolviera en pura racionalidad elemental, tendríamos que concluir que la lógica se compone de algo alógico o irracional. Pero en tal caso el panlogismo es obviamente *imposible*. Así pues, cabe definir el puro elemento racional como la *posibilidad de la lógica* en cuanto que tal. Y ello implica que la génesis racional de las determinaciones pensables quedaría en el aire sin el elemento, o bien, que la inmediación es inseparable de la mediación.

Como pensabilidad de lo pensable, el elemento es la universalidad de la razón. Pero es evidente que el elemento racional - lo que no se compone de otra cosa - es, asimismo, la primera inmediación, el comienzo, el ser: es lo solo que queda como irreductiblemente racional si se desmonta el contenido noético de las determinaciones lógicas - indeterminación - y la mediación que las genera - inmediación -. Y como las determinaciones surgen en el proceso, el elemento es el comienzo.

La equivalencia de la soledad, la indeterminación, la inmediación y el comienzo con

el ser puro es asegurada con la noción de elemento racional. También con ella se asegura que el proceso no se prolongue "hacia atrás" indefinidamente - lo que implicaría la ausencia de comienzo y de la universalidad del concepto - y que la lógica sea integralmente lógica, o *nada más* que lógica, es decir, que las determinaciones sean racionales, surjan en el proceso, y no se tomen de fuera, sino que sean solidarias con el proceso, esto es, momentos suyos. Asimismo, el proceso media entre sus extremos porque el primero es el elemento.

2. *Antecedentes de la noción de elemento*

Los antecedentes de esta noción hegeliana son los siguientes: ante todo, la noción de quinto elemento, quintaesencia o éter, que propone Aristóteles en la parte de su física que se refiere a los astros. Por eso Hegel llama también al elemento racional *éter del pensamiento puro*. En segundo lugar, la versión de posibilidad formulada por Leibniz como imprescindible para probar la existencia de Dios: la posibilidad es el elemento de la prueba misma, así como del principio de razón suficiente y de su carácter analítico o reductible al principio de identidad. Glosaré más adelante este punto. Se ha de añadir que la primera parte de la *Crítica de la razón pura* de Kant lleva por título general: *Doctrina trascendental de los elementos* **(6)**. A diferencia de Leibniz, Kant sostiene que no sólo el carácter analítico del pensamiento es elemental; también son elementos, aunque no sean racionales, el espacio y el tiempo por cuanto que fundan los juicios sintéticos *a priori* de las ciencias. La pluralidad de elementos excluye el valor científico de la metafísica.

Hegel, por su parte, entiende que en lógica el elemento es único, o simplemente racional: la lógica es la metafísica. Ya veremos cómo interpreta el espacio y el tiempo. La discrepancia con Leibniz es ésta: para Leibniz el elemento racional es fundamental; para Hegel no es fundamento, sino comienzo; el fundamento no es el ser, sino la *esencia*. Desde la esencia el ser se designa como *apariencia*: es la manifestación o fenomenalidad de la esencia **(7)**. Pero así entendido, en el curso del proceso, el ser no es comienzo.

La discrepancia de Hegel con Leibniz es debida a un modo distinto de entender la posibilidad: si la posibilidad racional se diera entera de una vez y *a priori*, el proceso, la mediación, sería imposible, o el proceso se reduciría a un análisis de predicados desde un sujeto *a priori*. Si todo lo posible es todo lo pensable, la posibilidad no se agota en la primera inmediación - que es por eso indeterminada, etc., - y en el término se contienen explícitamente todos los predicados: el sujeto es el término y su estructura es conceptual, no judicativa: para Hegel el juicio es la primera fase del desarrollo del concepto.

En resumen, las nociones de inmediación primera, indeterminación pura, comienzo absoluto, soledad, ser puro y elemento racional son equivalentes. Sin embargo, no siempre la inmediación es primera, ni el ser puro, ni el elemento exactamente racional. Esto significa que algunas de esas nociones pueden usarse al margen de su estricta equivalencia con las otras. Nótese que si no fuera así, la lógica especulativa no podría ocuparse de la cualidad y de la cantidad **(8)**.

---

6. La neta distinción kantiana entre entendimiento y sensibilidad no es aceptada por Hegel. Los primeros apartados de la *Fenomenología del espíritu* están dedicados a cancelarla. La misma intención preside la lectura hegeliana del libro III del tratado aristotélico *Sobre el alma*. Sin estas maniobras, la noción de elemento racional no es formulable.

7. La esencia como fundamento es la negación general del ser, es decir, de la inmediación. En cambio, la negación *en* general es otro sentido del elemento que expondré más adelante.
8. La noción hegeliana de elemento racional es inadmisible porque compromete la inmaterialidad de la operación intelectual.

---

3. La última inmediación

Examinada la primera inmediación, paso a describir la última inmediación lógica, es decir, la noción de *Todo* o totalidad lógica:

- *Saber absoluto*: el proceso, la mediación, ha editado todas las determinaciones pensables. La última inmediación las recoge todas, las concentra y asume. Por eso el proceso ha terminado: ya no queda nada más por pensar. Por tanto, en el término está la *posibilidad total* todo lo pensable. De manera que si ya no queda nada más por pensar, desde el Saber Absoluto el proceso no es susceptible sino de ser contemplado. Esto es lo que significa que el proceso ha terminado: ya no ha de generarse ninguna otra determinación; su totalidad está ya en condiciones de ser pensada y por ello también de ser disfrutada.

- *Paz* (*de la Idea*): en el término, que también es la cumbre, está todo reunido y reina la paz. La lógica como proceso y mediación se torna contemplación. La contemplación - *Betrachtung* - es paz - *Ruhe* -, calma imperturbable en contraste con la inquietud - *Unruhe* - del proceso. Mientras el proceso edita las determinaciones, y no conoce descanso porque no puede detenerse en ninguna, el Absoluto como resultado es Saber Absoluto, es decir, puro pensar. Por sí mismo, el término *ad quem* de la mediación es inmediación. Última inmediación significa paz, contemplación y, por tanto, *libertad*.

- *Verdad*: la verdad es el Todo, dice Hegel. Pero el Todo es el resultado, pues hasta él el Todo no está logrado ni es susceptible de contemplación pensante **(9)**. Si se acepta que la filosofía de Espinosa es también una filosofía de la totalidad, la lógica especulativa es una corrección de ella: el Todo es el resultado de la mediación, no puede darse por supuesto aunque sea eterno. La primera inmediación no supone; más aún, es la misma exención de cualquier supuesto. Por eso dice Hegel que la justificación del comienzo es retroactiva: viene del proceso y de su término; sin embargo, hay que decir a la par que sin la *Voraussetzunglosigkeit* el proceso lógico dialéctico no puede tener lugar, y en rigor así lo ve Hegel: el proceso, la marcha hacia nuevas determinaciones, y la justificación del comienzo son lo mismo.

---

9. Por tanto, el proceso no es puro pensar. Y como es solidario de la edición de lo pensable, ha de concluirse que lo pensable tiene en el proceso un estatuto distinto de la contemplación. El cometido más propio del proceso es la supresión de dicho estatuto. El proceso es la supresión de lo particular. En este planteamiento hay una dificultad que examinaré más adelante.

Si la verdad es el Todo, el Todo no es sino en cuanto que fuera o antes de él no existe lo verdadero. Esto significa: una parte - lo particular -, una región o dominio de cosas, una frase aislada, no es la verdad. No lo es porque estrictamente no puede ser pensada "del todo", no puede "acabarse de pensar"; o mejor, si el pensar se detiene en ello, y en esa misma medida, prescinde del "resto" de la verdad, no conoce toda la verdad, y no es idéntico consigo. Si damos un paso más concluimos: la parte es verdadera como parte del todo; su verdad es su pertenencia, su inclusión en el Todo, *no le pertenece como propia*.

En definitiva, el Todo distributivamente considerado, tiene que ver intrínsecamente con el Todo absolutamente considerado. Conocer una parte es más bien no conocer que conocer. Y ello no sólo porque el resto se ignora, sino porque no se conoce que la parte pertenece al conjunto, y así ni siquiera ella misma se conoce en sentido estricto. Aislarse, separarse, detenerse, es la pérdida de la verdad. Por eso, el proceso es mediación e inquietud, y su carácter de proceso consiste en ello. Es inquietud porque no se detiene; es mediación porque es una sola frase, un discurso sin respiro; si fuera posible, habría de escribirse sin puntos ni comas. A eso llama Hegel *frase especulativa*. La mediación es la lógica entera, la conexión sin fisuras, la cadena sin solución de continuidad, el cortejo o desfile de todas las verdades en que cada una suprime su separación al dar paso a otra y se reencuentra con ella... hasta el término.

Ahora bien, no por ser un solo discurso, la lógica deja de ser mediación procesual: no es posible exponer todos los contenidos de una vez, puesto que "una vez" significa reunión en el Todo, inmediación última. Sin duda, la *Ciencia de la lógica* carece del patetismo de la *Fenomenología del espíritu*, respecto de la cual tiene un carácter modélico: es logos "sin pasiones".

- *Libertad*: la libertad absoluta es el conocimiento completo de la *necesidad*. La necesidad cierra la lógica de la esencia; más en concreto, la necesidad se desvela como acción recíproca **(10)**. Es el Todo manifestado como mediación universal, o como proceso inter-dependiente, o como equivalencia de la sustancia y la relación. La verdad en sentido hegeliano debe revelarse de esta manera, ya que todo tiene que ver con todo y sin ello no hay verdad. Pero precisamente cuando la necesidad se revela como la verdad de la mediación *qua* mediación, acontece la libertad, esto es, el no estar sujeto a la necesidad, sino la capacidad de producirla. Concebir la necesidad es, digámoslo así, librarse de ella; concebida, la necesidad no influye, sino que se repite pasando de la acción como *natura* a la acción como producción. La producción de la necesidad es el desarrollo del concepto, es decir, el juicio y el silogismo hasta lo que Hegel llama la objetividad **(11)**.

10. Es una glosa a la *natura* de Espinosa.
11. Para que el juicio sea un desarrollo del concepto se precisa igualar la extensión del sujeto y del predicado. Llamo a dicha igualación conceptualización del juicio. Algo semejante hay que decir del silogismo.

La verdad como necesidad es contenida en la verdad como libertad porque la libertad no se le añade como *una* de las determinaciones en relación con las otras. El Absoluto es resultado en cuanto libertad porque la necesidad es mediación y no última inmediación. Con otras palabras, el conocimiento de la necesidad es la libertad porque la

necesidad no se conoce a sí misma. Esto significa: la reciprocidad activa no es todavía la reflexión del *logos*; en el *concepto* la necesidad no es sólo el contenido *interior*, sino que se ex-pone al ser producida. Por ser voluntaria, la producción comporta *escisión* **(12)**.

12. En este punto Hegel concuerda con Aristóteles: el fin, el bien, es el respecto a lo otro de la voluntad, por tanto, la posesión del bien - la fruición - no es posible sin la contemplación. La diferencia está en que Hegel confunde la *poiesis* con la *praxis* - el *agere* con el *facere* -, mientras que Aristóteles los distingue, quizá demasiado. Paralelamente, Hegel no aprovecha la noción de virtud.

    La racionalización de lo voluntario se lleva a cabo en tanto que Hegel desconecta la dinámica del objeto de lo que Aristóteles llama *praxis teleia* o *energeia*. Con eso se corresponde la preferencia hegeliana por los silogismos hipotético y disyuntivo. Aquí Hegel se inspira más en Kant que en Aristóteles.

- *Idea* o *cuarto momento*: con estas nociones se pretende indicar que la última inmediación no pertenece al proceso dialéctico, o también que la contemplación no es el discurso, la mediación lógica. Como el proceso es dialéctico por constar de tres momentos, Hegel dice que la Idea Absoluta es el "cuarto" momento. La expresión requiere una doble matización. Ante todo ha de excluirse que "cuarto" tenga aquí sentido numérico o cuántico, puesto que no es miembro de una serie. Tampoco la mediación, el proceso, es una seriación. Además, el cuarto "momento" no es exactamente un momento, sino el término.

Ocurre, sin embargo, que el término se destaca del proceso y esto ha se designarse de alguna manera. No debe decirse que el término es obra del proceso, pues si así fuera la génesis procesual sería enteramente prevalente; lo acertado es sostener que la génesis coincide con el proceso, y que el término no es sin él, pero, asimismo, el término no es de índole genética, sino contemplativa. Y ello justamente vale en orden al proceso: la contemplación es la contemplación del proceso, el cual no es de índole contemplativa. Génesis lógica y contemplación no se confunden.

Si referimos la contemplación a su génesis, estamos en el proceso. Si referimos el proceso a su término, no estamos en el proceso. A esto se llama Idea o cuarto momento. Si comparamos la contemplación con el proceso, cabe decir que éste es contemplación cuando ya está acabado o no sigue. Lo que preside eternamente al proceso es su contemplación, la cual se dice su término sin estar en él de acuerdo con su dirección que es la marcha hacia nuevas determinaciones, puesto que la contemplación, la verdad, exige que no haya más formas con contenido.

Pero esto no significa que la contemplación esté ausente del proceso por completo: está en él aunque no de acuerdo con su dirección, sino *invirtiéndola*. Si la mediación es el camino que sube, la contemplación es el bajar que la contempla. Sólo así cabe hablar de última inmediación, de mediación y de inmediación primera. Como se dijo, la mediación distingue y une la primera y última inmediación. La primera inmediación es el elemento racional, o también, la idealidad del proceso. La mediación no es "contemplable" sin el elemento. La idea "baja" hasta el elemento, el cual es el comienzo del proceso. La idea "conecta" con el comienzo a través de la mediación, pero no según su dirección, o continuándola.

En suma: la mediación es de índole genética; la contemplación no lo es: es Idea. La contemplación no está en la mediación de acuerdo con la índole ascendente de ésta, sino de acuerdo con la suya, que es total y descendente.

- *Identidad*: la identidad es la índole de la Idea, de la contemplación, de la libertad absoluta. No es la índole de la primera inmediación, la cual es elemental, ni de la mediación, la cual es genética o activo-recíproca. La identidad puede conectarse con la mediación siempre que no se desconecte de la primera inmediación. *Puede también desconectarse*. Por eso es imprescindible decir que la libertad es Idea o cuarto momento: la desconexión respecto de la mediación y del elemento es una *posibilidad extralógica de la libertad*. Si esta "posibilidad" se ejerce, la contemplación se suspende y se sale fuera de la esfera de la lógica. A este salir llama Hegel la Idea *fuera de sí*.

4. Proceso e identidad

Para que la Idea fuera de sí sea susceptible de decisión, la contemplación tiene que no ser lógicamente genética, pues en otro caso "fuera de sí" sería una mediación, un proceso racional, lo cual es insostenible sin más, pues no hay Idea si el proceso racional no ha terminado. La Idea fuera de sí, o extrañada, es la salida fuera de la lógica. Antes de exponer el significado de esta salida, propondré una interpretación de la conexión del proceso con la identidad.

La identidad no está establecida en el comienzo, sino que ha de lograrse - es el resultado - porque en el comienzo la identidad no tiene *con qué* serlo: es una identidad *no idéntica*, o mejor, carente de identidad. Por eso, el puro ser es la nada; esto comporta entender la identidad como *identidad consigo*. Lo que ha de ser logrado es el "consigo". Por eso, la mediación, el proceso, es imprescindible; cabe llamarlo la *identificación*, la suscitación del "consigo".

Como soledad, la identidad no es, pero bien entendido: no porque exista o no, sino porque no está *doblada*. La identidad no es cuestión de existencia sino de resultancia. Sin embargo, no sería adecuado entender que el proceso produce la identidad; produce lo que acompaña: aquello que la identidad *es*, aquello con lo que doblándose la identidad se identifica.

No cabe decir que la identidad sea puesta porque es eterna y porque es inmediata. Por tanto, la expresión "el absoluto es el resultado" no significa nada salvo que se atienda al proceso: en cuanto que eterna e inmediata la identidad se presupone. Pero, a la vez, sin el resultado la eternidad carece de aquello con lo que se identifica.

Con otras palabras: la mediación permite que la identidad sea consigo; el "ser" de la identidad significa consigo; hasta el "consigo" la identidad no es; pero el "consigo" sustituye enteramente el "es" en cuanto atribuible por separado a la identidad. Para la identidad existir no es cuestión, pues la existencia no es su "consigo". La identidad hegeliana está directamente vertida en su consigo, sin detenerse en ningún modo de existir, por cuanto dicha detención la anula. Por decirlo así, la identidad es sujeto y predicado, pero sin cópula verbal, ya que el sujeto es el término y la exención de supuestos juega desde el comienzo; el sujeto se abre o se encuentra exclusivamente en el predicado, y no está abierto en ninguna otra dirección (por ejemplo, ser el supuesto del predicado). El proceso produce el predicado y no el sujeto, proporciona al sujeto aquello sin lo cual le falta su identidad. Ahora bien, el predicado no es la identidad como suya ni como ónticamente atribuida. El

sujeto contempla *su* identidad; la *suidad* en cuanto tal es la contemplación. De esta manera se controla la noción de *causa sui*. Al correr a cargo del proceso la génesis del predicado, el sujeto no es sustancia, sino resultado.

En suma, la expresión "el sujeto contempla su identidad" significa: "contempla" y "su" están fundidos; la identidad del sujeto es suya en cuanto la contempla, no en cuanto la produce. La exención de supuestos permite la última inmediación, es decir, el bajar, el verterse sin más trámites en la mediación.

Esta interpretación de la identidad puede suscitar insuperables dificultades de intelección. Sin embargo, tales dificultades son inherentes al control de la noción de *causa sui*, es decir, a la "conceptualización" de la necesidad. La identidad hegeliana es sumamente anómala. El carácter dual de la identidad está pensado mediante una distinción entre génesis y contemplación. Dicha distinción implica un mutuo necesitarse y por lo tanto una incapacidad recíproca. La génesis es incapaz de contemplación; la contemplación es incapaz de génesis. Esta incapacidad se resuelve con la remitencia de una a otra: lo que falta a la génesis es aportado por la contemplación, pues es ella lo que le falta, y al revés.

Pero este remedio deja fuera de la consideración la primordialidad de ambas **(13)**. En tales condiciones no hay criterio para asegurar que el proceso satisfaga las necesidades de la identidad. Encargar a la mediación la génesis de un contenido exactamente pertinente para un sujeto es un despropósito, pues si el sujeto no dice cuál sea ese contenido no cabe admitir que el que se le proporciona sea ajustado. Es claro que si el sujeto lo dijera, el contenido estaría prefigurado respecto de su génesis, y el proceso no sería estrictamente genético. Y si el proceso es estrictamente genético, el doble del sujeto llega a ser, lo cual no es primordial, sino secundario. Dicho de otra manera, la eternidad necesita de la necesidad y, por tanto, es menesterosa.

---

13. En *El acceso al ser* señalo que en el idealismo se incurre en un "amontonamiento" del primer principio de causalidad y el primer principio de identidad (cfr. pp. 58 y ss.). En otras publicaciones llamo *macla* a este amontonamiento.

B. LOS EXTREMOS EN LA NATURALEZA Y LA CUESTIÓN DEL HOMBRE

Estudiadas las inmediaciones extremales de la lógica, veamos los términos del proceso en el plano de la naturaleza.

La naturaleza es el mundo iniciado por el extrañamiento de la Idea Absoluta. Este extrañamiento es lo que Hegel llama *alienación*. La salida de la lógica pulveriza al elemento.

1. La noción de alienación

La alienación de la Idea Absoluta es una pura *decisión*, es decir, la libertad desligada del régimen racional. La alienación es así lo extralógico, y, por tanto, lo no susceptible de contemplación. Libertad al margen de la lógica significa voluntarismo, arbitrio *irracional*.

Considerada en orden a una eventual reposición del proceso, la alienación parece ser el término *a quo*. Esto plantea la cuestión de si se trata de un comienzo. A lo sumo sería un re-comienzo o un nuevo comienzo, pues el comienzo lógico es el comienzo en sentido estricto.

La distinción entre la alienación y el comienzo lógico ha de ser examinada desde el carácter elemental de este último. Pues bien, la alienación *no es* en modo alguno *el elemento lógico*, el cual, hasta aquí, es el único elemento. El elemento lógico equivale a la soledad; la soledad equivale a la unicidad. La alienación es la *pluralidad* pura, el fraccionamiento infinito. A esto llama Hegel *Mannigfältigkeit*, término incorporado por Eckhart a la especulación. La pluralidad como dispersión es irreductible a la unicidad del ser puro. Es la proliferación cuya conexión no pasa de ser la yuxtaposición **(14)**. La Idea *fuera* de sí es la exterioridad; ambas nociones se convierten.

14. El ser como comienzo no es de índole procesual, y la contemplación no es capaz de conferirle dicha índole puesto que no es lógicamente genética. Sólo la renuncia a la justificación racional permite mirar fuera. Por lo demás, es claro que Hegel tiene que arreglar cuentas con el nominalismo.

- La *exterioridad* de lo plural es la primera característica de la alienación voluntarista de la Idea Absoluta. Esta característica define la representación del *espacio y el tiempo*, es decir, las nociones de isotropía e isocronía. El espacio y el tiempo se prolongan, cada uno a su modo, en la forma de la exterioridad. Mientras que el elemento lógico es lo último en el análisis, es elemento por no ser ulteriormente analizable - por eso el elemento es la indeterminación pura -, el espacio y el tiempo son analizables hasta el punto y el instante, los cuales no son de índole espacial o temporal, sino más bien sus negaciones en la representación, puesto que no son prolongables. Espacio y tiempo son *representaciones* carentes de elementalidad.

En este tema Hegel discrepa de Kant para quien el espacio y el tiempo son intuiciones puras elementales aunque no racionales. Según Kant el análisis del espacio y el tiempo acaba en los mismos (si se analiza el espacio se obtiene espacio, etc.). Cabe señalar un paralelismo entre la discrepancia de Hegel con Kant y la discusión de Leibniz con Newton (a través de Clarke), pues la irracionalidad del espacio y el tiempo es para Leibniz el motivo de la distinción entre el principio de razón suficiente y el principio de los *indiscernibles*. No hay diferencia nocional ni, por tanto, razón suficiente para distinguir cuando los distintos son iguales o difieren *solo numero*.

- El espacio y el tiempo, es decir, la alienación, son lo plural irracional. Esto significa: la comparación entre la pluralidad se resuelve en igualdad. Pero la igualdad es la *indiferencia*. Hegel llama a esto *Gleichgültigkeit*. En definitiva, la indiferencia es la irracionalidad porque es la frustración del proceso racional. Lo cual significa: el paso de lo igual a lo igual es nulo como saber; lo que tiene de proceso es desmentido por la indiferencia; pasar de un término a otro igual no conlleva un ejercicio de la razón porque no

permite aumentar el saber. Si el absoluto es el resultado, el pensar lo igual carece de resultado, pues es la recaída en lo mismo. La indiferencia no es el elemento porque no es el comienzo del proceso, de la mediación. En efecto, la indiferencia ya es un proceso, si bien íntimamente frustrado: algo así como la confusión entre el proceso y el comienzo (no se sale de lo igual si se va a parar a lo igual) o de la inmediación y la mediación (el punto y el instante son negativos analíticamente, es decir, en la representación, no en la dirección de la lógica especulativa).

- En la alienación el término *a quo* se intercambia con el término *ad quem*. En consecuencia, la mediación es imposible en la alienación; el proceso es indefinido ya que no hay última inmediación. Volviendo a la comparación con el comienzo lógico, la alienación es la pura fragmentación del ser, o sea, su atomización por un proceso que no acierta a salir de él, reducido a agitación sin sentido. Lo indefinido no debe confundirse con lo indeterminado por cuanto este último es comienzo puro.

Al carecer de resultado o término final, el proceso se dilata indefinidamente. De acuerdo con esta prolongación son representables el espacio y el tiempo, es decir, las nociones en que se cifra la alienación de la Idea Absoluta. Nociones representables no son nociones pensables o lógicas. Ahora bien, las representaciones, aunque no son pensables en sí mismas, lo son de otro modo, a saber: en el modo de una superposición de la lógica a ellas; por ejemplo, lo que difiere *solo numero* se puede contar. El pensamiento, la lógica, en cuanto superpuesto a la representación, no es la razón - *Vernunft* -, sino lo que Kant llama entendimiento - *Verstand* -. La lógica del entendimiento, por superponerse a las representaciones, no es intrínseca a ellas y, por tanto, tampoco las genera como determinaciones lógicas en sentido estricto. No hay aquí exención de supuestos; las representaciones se suponen en cuanto extralógicas. La mutua exterioridad de la lógica y las representaciones, vacía a la lógica y reduce la representación a la condición de hecho empírico. Tal lógica no es el proceso dialéctico, sino la lógica formal extensional. Por eso dice Hegel que Kant no se pregunta por la verdad de los contenidos.

2. *El restablecimiento del proceso y la lógica formal*

Para que el proceso dialéctico se restablezca es preciso volver a la Idea Absoluta desde la alienación. Ahora bien, como la alienación no es el comienzo, esa vuelta requiere eliminar la alienación o desprenderse de ella. Hegel entiende que en la naturaleza tal superación no acaba de lograrse, o se efectúa de un modo débil: es la llamada *debilidad del concepto*. Esto significa que los procesos naturales no son verdaderas mediaciones. Desde luego, no se puede decir que la lógica extensional o la matemática sean mediaciones, puesto que se superponen a lo individual empírico. Si asimilamos lo lógico a lo racional, y lo empírico a lo real, la aludida superposición prohíbe sentar la expresión: *lo que es racional, eso es real*. Asimismo, la separación de lo racional y lo real es la debilidad de ambos; lo lógico extensional no es lo racional en sentido fuerte, y lo empírico individual no es rigurosamente real. Es un rasgo característico de Hegel la *neta distinción* entre lo real - *Wircklich* - y el hecho o facticidad.

Según esto, la naturaleza no es el Todo, y su estudio no es monopolio de la lógica-

metafísica (la lógica es la metafísica si lo racional es lo real), sino que corre a cargo también de las ciencias particulares. La distinción propuesta por Kant entre las ciencias y la metafísica es invertida por Hegel: lo problemático en términos objetivos no es la metafísica, sino la ciencia. La naturaleza es el *extravío* de la Idea Absoluta. Con todo, es claro que, para Kant, el carácter no racional del tiempo y el espacio prohíbe entender la geometría y la matemática como ciencias racionales puras.

Más aún, si la vuelta a la Idea Absoluta es una tarea posible, su extravío es un aprisionamiento. Desde la perspectiva de esta tarea, la Idea está envuelta u ocultada en la pluralidad **(15)**. El restablecimiento de la mediación requiere sacarla de su extravío. El lema hegeliano "elevar la experiencia a concepto" responde en gran parte a este planteamiento: la mediación ha de romper la cáscara que aprisiona lo racional. Pero la extracción no se hace de una sola vez, sino mediante un paciente y trabajoso proceso; ello no se debe tanto a que la Idea no esté entera en su ocultamiento cuanto a la necesidad de "racionalizar" el trance completo de su liberación, pues lo racional no puede superponerse a los hechos ni la lógica extensional es exactamente racional.

15. La destrucción del elemento racional es la dispersión de la contemplación. Pero la alienación no es una situación definitiva, sino más bien alternativa, puesto que no hace imposible acogerse a la lógica. Si la alienación es la Idea fuera de sí, la lógica es la Idea en su propio asilo.

Para entender el restablecimiento de la mediación es oportuno notar los temas siguientes. En primer lugar, la diferencia de Hegel con el neoplatonismo. El neoplatonismo juega con las nociones de emanación y retorno. El regreso al Uno es imposible sin la emanación, que por eso es el primer camino, el *proodos*. En cambio, Hegel considera primero la vuelta: la dirección de la mediación enfoca el Absoluto como término. El Absoluto es el resultado; la mediación no es una emanación, pues no deriva del comienzo o primera inmediación ni de la contemplación. Se asciende antes de bajar. El camino que baja es la contemplación, y en otro sentido, abrupto, irracional o meramente voluntario, la alienación. En ningún caso cabe hablar de emanación, pues la mediación restablecida es también una vuelta en la cual tiene lugar la emergencia, la extracción, de la Idea extraviada.

Sin duda en el neoplatonismo primitivo la supereminencia del Uno o primera hipóstasis hace difícil admitir que en él se precontengan las determinaciones emanadas, las cuales se entienden no como términos de una causación sino como "condensaciones" de la simplicidad del Uno, es decir, como grados de composición, o según alguna multiplicidad interna. La emanación es cierta disgregación o gradación descendente desde el Uno, y por ello el regreso es una vuelta al Uno, o sea, una unificación ascendente. Esta vuelta, en tanto que culmina en el Uno, equivale al aniquilamiento de las determinaciones emanadas, pues éstas sólo subsisten en cuanto distintas del Uno, que es supersustancial. De aquí se sigue que el Uno neoplatónico no es contemplativo, y que la contemplación "hacia arriba" se resuelve en la mística. En cambio, en Hegel el Absoluto es el resultado y la contemplación es la bajada a través de la mediación, es decir, de la vuelta, que es primaria **(16)**.

16. De todos modos, la emanación es una noción problemática. No es asimilable a la alienación hegeliana. Como tampoco es una génesis, implica alguna potencialidad en el Uno. Si esta

potencialidad se entiende como condición de la vuelta, en ella ha de verse lo más característico de la emanación, es decir, algo así como su elemento.

En segundo lugar, la relación entre la lógica extensional y la mediación lógica. Cabe decir que la lógica extensional, por ser descendente, posee la estructura del árbol de Porfirio. Por ser descendente pertenece al orden de la contemplación, aunque de un modo vago e imperfecto. Es un conato de contemplación "hacia" fuera, que no cuenta con el elemento; un residuo de visión dirigido hacia la alienación y, por tanto, irremediablemente superpuesto, como ya se ha dicho.

El carácter no generativo de la contemplación implica que si no versa sobre el proceso mediador, y se intenta antes de él o sin él, carezca de penetración y se superponga a aquello que, por ser puesto sin mediación, es facticidad irracional. A la vez, en cuanto la mediación dialéctica se restablece, desplaza la lógica extensional: es otra lógica. Por tanto, la comprensión del mundo proporcionada por las ciencias particulares y la matemática ha de distinguirse de su conceptualización dialéctica. La polémica entre el positivismo y los filósofos dialécticos deriva de esta diferencia y ha sido reavivada varias veces.

En los años sesenta del siglo XX destaca la discusión entre K. Popper y Th. Adorno, y subsiguientemente entre H. Albert y J. Habermas. Dicha discusión no ha aportado nada nuevo al planteamiento hegeliano, y ha consagrado la diferencia entre los puntos de vista de los interlocutores; a la vez, el endurecimiento de las posturas - unos no quieren renunciar a los logros de la ciencia y a la libertad de investigación; los otros apelan a la Totalidad como único criterio cognoscitivo válido - impide a los dialécticos notar las restricciones que Hegel impuso al juego de la mediación en la naturaleza. Es de añadir que el criterio de Totalidad no se esgrime con coherencia si se proyecta en el futuro, pues en tales condiciones no es posible excluir lo particular: la Totalidad misma se particulariza al adquirir en cada caso un claro matiz coyuntural. De este modo, la discusión se desliza hacia el equívoco, pues los positivistas usan las nociones generales en un sentido diferente de sus opositores, y éstos no consiguen perfilar el significado del Todo. En rigor, mientras que la ciencia prospera en la línea de una generalización creciente, los dialécticos no han renovado su arsenal de conceptos, empresa por lo demás imposible a partir de Hegel.

Si nos atenemos a Hegel, conviene subrayar que el desplazamiento de la lógica extensional por la mediación ha de ser formalmente progresivo; no puede ser de otra manera si la mediación es un proceso. Por ello mismo, la mediación ha de encargarse de dicho desplazamiento *incluyendo lo particular* en su propia estructura y superándolo con ella. Esta observación es imprescindible para entender la índole dialéctica de la mediación. La debilidad del concepto en el nivel de naturaleza consiste justamente en la separación o imperfecta soldadura de lo general con lo real. En tal precariedad unificante reside lo que Hegel llama *abstracción*. Lo abstracto es lo separado; por eso, tan abstracto es lo general como lo particular - mientras lo general no suprima lo particular -.

Si lo particular ha de ser suprimido para evitar la abstracción o superposición de lo general, el restablecimiento de la mediación debe llamarse *dialéctica de lo general* - o universal - *y lo particular*. Esta denominación obedece también a la ausencia del elemento racional. La pluralidad indiferente no es tal elemento. Sin embargo, puede entenderse como ser, aunque no como comienzo. Ya he dicho que es posible romper la equivalencia entre estas nociones. A la proliferación del ser Hegel la llama *ser muerto*, y algunas veces

materia: es la alienación como desintegración voluntaria y empírica del elemento racional. Asimismo, el ser muerto, la pluralidad indiferente, es lo particular multitudinario y en ello consiste su no equivalencia con el comienzo-elemental; en todo caso, lo particular puede pasar a ser un momento de la mediación, si bien para ser suprimido por ella.

Como el momento dialéctico que suprime lo particular es lo universal, y dialécticamente lo universal es el rasgo primario del concepto, la dialéctica de lo particular y lo universal ha de entenderse de acuerdo con las observaciones siguientes: en primer lugar, como mediación restablecida sin *comienzo*, o si se quiere, "iniciada" en la oposición misma de los momentos propiamente dialécticos. En segundo lugar, por el modo como se entabla, se trata de una mediación *desfasada* respecto de la mediación lógica. Este desfase, además de la ausencia de comienzo, implica una aparición más temprana del concepto, el cual ha de emplearse enseguida y de esta manera queda expuesto a la debilidad inherente a la pugna con lo particular. Por la misma razón, la dialéctica de lo universal y lo particular consiste en una *gradación jerárquica* de conceptos más acusada que en la mediación lógica. La dificultad mayor para una correcta interpretación de Hegel estriba en el control de esta pluralidad jerárquica de conceptos, para evitar su nivelación, y en otro sentido, para no incurrir en el error de entenderlos como hipóstasis diferentes, o como modos de una hipóstasis única. A esta equivocación induce en cierto modo la terminología hegeliana, así como el desocultamiento procesual de la Idea Absoluta extraviada y aprisionada en la alienación.

Hegel llama, en efecto, Espíritu - *Geist* - al proceso de lo universal que al no superponerse anima lo particular y lo suprime. De aquí surge la cuestión de las relaciones entre Idea Absoluta, Concepto y Espíritu. Si el Espíritu se distingue demasiado de la Idea Absoluta, es posible interpretarlo como un dinamismo generativo-constructor diferente de Dios: algo semejante a un demiurgo que no desemboca en el Absoluto como resultado. De ser así, la reposición de la mediación tendría un radical carácter ateo. Si, en cambio, la victoria sobre la alienación es completa - Espíritu Absoluto -, hay un nuevo estatuto ideal. Si el Espíritu se identifica con el Concepto sin tener en cuenta su gradación ascensional, naturaleza y antropología constituyen una sola hipóstasis. Estas opiniones son frecuentes en los expositores de Hegel; sin embargo, no son certeras y responden a un estudio poco cuidadoso o parcial **(17)**.

17. La distinción entre Idea en sí e Idea para sí es un tecnicismo que afecta a la misma noción de contemplación. En la Lógica la contemplación no es un momento dialéctico. ¿Son dialécticas las últimas fases de la recuperación de la Idea, es decir, los tres niveles del Espíritu Absoluto?

El desfasamiento indicado es una innegable anomalía. Pero también lo es la noción de contenido interior del concepto y la dualidad de acción recíproca y acción productiva. Además, ha de tenerse en cuenta que la reposición de la mediación es una victoria sobre la alienación, lo que le presta un cariz de violencia bélica muy atenuado en la lógica. Dicha reposición exige la recuperación de la Idea, lo que no corresponde a la lógica. Idea recuperada significa Idea en su asilo. Sin embargo, como la Idea se recupera en orden a la reposición del proceso, se llama *absoluto a la espalda* y sustancia espiritual. Asimismo, en tanto que la Idea como absoluto a la espalda no puede ser elemental, la reposición del proceso tiene un nuevo elemento. Ese nuevo elemento es el tiempo especulativo.

3. *El problema del término de la mediación en la naturaleza*

Según lo que vengo diciendo, la mediación en el nivel de la naturaleza no tiene un término absoluto. Esto obliga a proseguirla mediante la apertura de un nuevo ámbito: la antropología y la historia. La apertura de este ámbito sólo es posible del siguiente modo: negando con suficiente generalidad el ser muerto, la separación o independencia de la naturaleza. En una primera aproximación dicha negación tiene lugar en la *vida orgánica*. Para atribuir a la vida una función negativa de lo externo en sentido estricto, Hegel toma en cuenta su operación *nutritiva*. La nutrición no deja subsistir el alimento, sino que niega tal subsistencia precisamente al asumirlo y transformarlo en ella misma.

Pero, con todo rigor, la negación de lo externo, su aniquilamiento en cuanto que externo, pertenece al hombre. Hegel ilustra el tema con una glosa de la mirada humana: lo que hay detrás del ojo ya no es el mundo, sino su negación abismal, su noche. El hombre es el instrumento por excelencia de la ira de Dios, el destructor, el enemigo de la separación, a través del cual la dialéctica de lo universal y lo particular se intensifica y se ejerce con suficiente vigor conceptual **(18)**. Ahora bien, para que ello sea posible, con el hombre ha de aparecer una nueva elementalidad.

---

18. Evidentemente, la mirada alude a la contemplación. Pero puede ser una mirada *vacía*, a la búsqueda de sí misma.

En suma, la filosofía de la naturaleza tiene como término el hombre, pero en el hombre prosigue el regreso en el modo de establecer lo *especulativo*. Por eso dice Hegel que el hombre es la Pascua del Viernes Santo especulativo. Sin embargo, el regreso a través de lo especulativo no ha terminado. Por eso ahora se inicia el Calvario del Absoluto: en el hombre persiste la alienación. Esto significa que el hombre no se separa por completo de la naturaleza y ha de seguir superando la alienación en y desde sí mismo (la izquierda posthegeliana enfoca la alienación como tema antropológico).

La noción de estatuto especulativo es, por lo pronto, una asimilación de Espinosa y de Schelling que implica una clara rectificación: especulativo no es estático o intuitivo, sino introspectivo o interior. Además, lo especulativo significa una aproximación a la lógica. El hombre es el logos encamado y la historia es historiología. Esta aproximación desautoriza la interpretación del Espíritu como demiurgo; en rigor, conlleva una sustitución de la fe por la gnosis y un monofisismo racionalista - la razón humana y la divina son la misma -, es decir, una versión herética de la Cristología extrapolada a la criatura humana.

Con todo, aunque al contar con un elemento en el hombre, la dialéctica de lo universal y lo particular se aproxime a la mediación lógica, el paralelismo no es completo. La mayor parte de la antropología hegeliana se corresponde con el segundo libro de la primera parte de la *Ciencia de la lógica*, pero de acuerdo con la anticipación del concepto a que ya he aludido.

En un enfoque convencional, si se llama a la alienación negación de la Idea

Absoluta, la antropología como negación de la alienación será la negación de la negación de la Idea Absoluta. Lo convencional del enfoque reside en que prescinde de la peculiaridad del elemento en antropología.

C. LOS EXTREMOS EN LA ANTROPOLOGÍA Y EN LA HISTORIOLOGÍA

Considerada globalmente, la reposición de la mediación es el tránsito desde la *sustancia* al *sujeto*. Para que el tránsito pueda realizarse, es menester un *elemento*. En este caso el elemento juega como hilo conductor de la mediación; el proceso se trenza y eleva con él, o siguiéndolo. Y como el elemento aparece con el hombre, la sustancia y el sujeto son términos de la antropología y no de la naturaleza. Aunque cabe hablar también de sustancia en la naturaleza, la falta de conexión con el elemento impide tomarla como extremo de la mediación.

1. La sustancia espiritual

Lo que llama Hegel sustancia *espiritual* es la Idea como sustancia, o también el fondo de la conciencia, el *Absoluto a la espalda*, la *fuerza*, y el *ímpetu*. Estas denominaciones son suficientemente indicativas. La Idea oculta en la alienación rompe su cáscara y se abre paso retornando, lucha enérgicamente por manifestarse o aparecer en el proceso y en cuanto proceso. Pero siempre queda a la espalda o no desocultada hasta el término. No se debe confundir la noción *objetiva* de sustancia, que es temática, con la sustancia espiritual, que es implícita y no comparece como tal: *su* comparecencia completa no es sustancia, sino sujeto; en el proceso la sustancia espiritual es la incomparecencia misma, no es ninguna determinación procesual, sino el empuje que se torna determinación y, en el término, sujeto.

De aquí la necesidad de un elemento como trama para que las determinaciones se organicen y la manifestación no se detenga. Tal elemento es aquello en que la sustancia espiritual se muda sin cesar, aquello que la prolonga y trasmuta en revelación y liberación infinitas, aquello de que depende la significatividad de la manifestación, hasta el punto de que sin él la manifestación es caótica, o frustrada en cuanto intención de verdad. Por eso, de suyo, la sustancia, la fuerza, no es autosuficiente como una hipóstasis que precontiene las determinaciones o se expresa en ella como en su propio análisis. Más que la Idea, la sustancia es la *lucha* de la Idea alienada que recurre al proceso. De nuevo ha de excluirse la idea de emanación. Sólo impropiamente cabe denominar inmanencia a la sustancia espiritual.

Es clara la dificultad de este asunto **(19)**. Cabe sugerir que la sustancia espiritual permanece "mientras" el proceso no termina y, a la vez, que se cambia en él; pero este cambio no es una transformación ordinaria porque la sustancia no es todavía ni siquiera el elemento del proceso, sino algo así como un motor no distinto del móvil. En el proceso no

"queda" algo de la sustancia porque ésta no es algo consistente, sino una simple situación de incomparecencia que se "cambia" en la determinación al comparecer la determinación misma, la cual no es determinación ninguna al margen de la comparecencia, y tampoco es fija. La sustancia se "cambia" en cambiar, en variación.

19. La noción de sustancia espiritual es un eco atenuado y desfigurado de la noción de Dios dormido y latente de Eckhart. La mística especulativa de Eckhart es la clave de la filosofía alemana. Llega a Leibniz a través del Cusano, y al idealismo también a través de Giordano Bruno y de Jacobo Boehme. Asimismo, la larga meditación kantiana que desemboca en la noción de conciencia trascendental repone algunos motivos de la interpretación del Logos elaborada por Eckhart. La antropología de Hegel se mueve desde el Dios latente hasta la contemplación.

Cada nivel conceptual es un grado de manifestación al que corresponde el Absoluto a la espalda precisamente por no ser el término, pero dicho Absoluto no es real porque lo real es lo racional, y lo oculto no puede decirse racional justamente por estar oculto. Por otra parte, el ocultamiento es sumamente terco pues no se desvanece hasta el final. De aquí la *fatiga* del concepto y la *paciencia* del espíritu. Con todo, es innegable que la permanencia de la sustancia en antropología es un factor de pesadez y torpeza que compromete la agilidad de la construcción.

2. Interpretación de la posibilidad hegeliana a partir de Leibniz

Una nueva comparación con Leibniz contribuirá a precisar esta noción de sustancia tan poco sustancialista. Leibniz piensa la sustancia de acuerdo con el principio de razón suficiente; la sustancia es un núcleo de posibilidad capaz de análisis; el ejercicio del análisis son los predicados, es decir, el despliegue de la posibilidad nuclear. Si la sustancia es la posibilidad, los predicados son la existencia. La posibilidad funda - de acuerdo con el principio de razón suficiente - la existencia, y ello en varios sentidos: primero, porque es la totalidad o identidad analizable; segundo, porque la iniciativa del despliegue analítico pertenece a la sustancia: la sustancia es espontánea; tercero, porque los predicados (el despliegue existencial de los atributos) se dan según una serie cuya ley es la sustancia: la sustancia es también sincategoremática, juega como criterio unificador o legal de la serie, por cuanto la expresión predicativa de la posibilidad presupone su identidad. Así pues, para Leibniz, la relación explícita sustancia-atributos es judicativa: un juicio analítico. Pero, asimismo, la sustancia es sujeto, y esto significa que el nexo judicativo es de índole cognoscitiva (y apetitiva): A *es* B significa: A *conoce* B. El sujeto del juicio es sujeto "psicológico"; el nexo judicativo es cognitivo. A *es* B (según la existencia) si lo conoce y sólo así. La jerarquía de las sustancias se corresponden con grados de claridad cognoscitiva.

Frente a Leibniz, Hegel distingue la sustancia y el sujeto como extremos de la mediación y coloca en esta última los grados de claridad, con lo cual el criterio leibniciano de distinción de sustancias es anulado y sustituido por los niveles conceptuales. El principio de razón suficiente cae al no admitirse la previa concentración unitaria de la posibilidad, es

decir, al establecer que fuera del proceso no hay determinación, o que los predicados no presuponen el sujeto, pues lo son para la contemplación que es extremal y terminal - el Sujeto Absoluto es el resultado -.

Precisamente por ello, la sustancia hegeliana no es capaz de proporcionar el criterio sincategoremático, el cual reside más bien en el elemento especulativo y en la dialéctica. La espontaneidad no es la conexión de la identidad con el análisis, sino la fuerza cuya configuración racional previa se oculta, y ha de transfigurarse en la configuración de la historia. Al colocar el sujeto al final, también la posibilidad se concentra al final y hasta entonces se despliega. Los predicados son previos al sujeto, al que pertenecen sólo por recepción; en terminología aristotélica, la potencia es anterior al acto: Hegel confunde el movimiento con la movilidad, pone lo pensable como anterior al pensar, y confunde el juicio con el concepto.

Si la distinción de sustancias es propuesta por Leibniz como una refutación del panteísmo de Espinosa, es preciso admitir que el panteísmo de Hegel se distingue del de Espinosa porque no es un panteísmo sustancialista. Ocurre, sin embargo, que la propuesta de Leibniz se complica con la noción de posibilidad: la distinción de sustancias es una distribución de la posibilidad y una incomunicación de las posibilidades nucleares: noción de mónada. Frente al principio de razón suficiente, Hegel esgrime la noción de Todo, que ha de referirse precisamente a la posibilidad y a su incomunicación monádica.

Cabe añadir que en la formulación de Leibniz la posibilidad juega como elemento: el principio de razón suficiente se resuelve en la posibilidad. Si se considera la posibilidad en sentido irrestricto, o como posibilidad total, equivale a la noción de necesidad - lo enteramente posible es necesario, porque la contingencia es una limitación de la posibilidad -. Con este procedimiento Leibniz entiende alcanzar la formulación definitiva del argumento ontológico: Dios es el ser necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total; tomadas en absoluto la posibilidad y la necesidad son idénticas. Para Leibniz, Dios es una identidad única o enteramente individual, no incompatible con posibilidades nucleares graduales. Estas posibilidades no son necesarias, lo cual significa que se corresponden con la existencia - no con la necesidad *a priori* - en el modo del análisis predicativo.

El análisis predicativo - la existencia - es necesario supuesta la sustancia, es decir, a partir de la posibilidad, que es su razón suficiente; la conexión entre la posibilidad y la existencia es para Leibniz la creación: las sustancias son posibilidades fundamentales creadas en orden al ejercicio - existencial - del análisis. En rigor, lo creado es estrictamente dicho ejercicio y, en rigor también, según Leibniz en Dios la existencia se reduce a la necesidad. La existencia creada es una serie predicativa separada del término por un infinitésimo, es decir, un análisis intrínsecamente inacabado. El análisis completo es la identidad de posibilidad y necesidad.

Para Hegel, en cambio, la creación es irracional, es decir, la Idea Absoluta fuera de sí: la alienación. No cabe decir que la alienación sea una posibilidad, puesto que no es inteligible. En este punto Hegel coincide con el nominalismo: la creación es un acto voluntario y arbitrario. Paralelamente, la sustancia espiritual no es propiamente criatura, pero tampoco es el estatuto nuclear de la posibilidad analizable, a la manera de Leibniz. Tal estatuto es inadmisible porque no es compatible con la alienación ni con la contemplación, la cual versa sobre la mediación entera, o sea, con la exposición total.

Una posibilidad racional concentrada antes de su desarrollo es para Hegel un contrasentido. Si lo real es lo racional, la sustancia no es el estatuto real de la posibilidad

inteligible; es menester la comparecencia sin resquicios de la posibilidad, es decir, la mediación que en vez de juntar sustancia y sujeto se encarga del tránsito desde la primera hasta el segundo **(20)**. Ahora bien, si la reposición de la mediación es la posibilidad entera, tenemos la versión panteísta del planteamiento de Leibniz. En suma, la distinción entre Espinosa y Hegel se logra a través de Leibniz. Al separar sustancia y sujeto, la refutación del panteísmo sustancialista es rechazada a la vez que el citado panteísmo.

20. Los predicados no pueden estar precontenidos en la sustancia porque en tal situación no son explícitos (o sólo se hacen explícitos en el análisis). Según Hegel, los contenidos son internos al concepto, del que el juicio es un desarrollo. No tiene mucho sentido decir que el juicio es un continente de contenidos. El concepto hegeliano sustituye a la sustancia de Leibniz.

3. El tiempo como elemento

El elemento requerido por la reposición de la mediación se obtiene también de la atenta consideración de la formulación del argumento ontológico propuesta por Leibniz. En esa formulación la posibilidad es el elemento.

Ahora bien, cabe argüir frente a Leibniz que la posibilidad no es elemento de la divinidad si se pretende captarla de una manera, valga la palabra, positiva. Según tal enfoque, en efecto, la posibilidad no es una noción bien perfilada; por el contrario, es sumamente vaga. ¿Qué significa posibilidad total? Si intentamos averiguar su contenido, ha de responderse que no tiene ninguno, salvo que por hipótesis y en bloque, es decir, al margen de cualquier elucidación, le atribuyamos todos. Pero en orden a la posibilidad es improcedente pensar en hipótesis, pues además de una incoherencia obvia, de este modo se aleja, se coloca *más allá* de una consideración directa. Tomada en directo, o inmediatamente, la posibilidad total es pura indeterminación y, si no se supone ni se aleja, es elemental en esos mismos términos, hasta el punto de que ni siquiera es preciso componerla con un pensar-la, puesto que no hay nada que pensar.

En conclusión, la posibilidad elemental se queda *sola* como el ser de la lógica - eso quiere decir que es elemental -. En tales condiciones es conveniente destacar su sentido temporal, pues, después de todo, en lógica la noción de posibilidad es modal y respectiva **(21)**.

21. Para Leibniz la sustancia existe en tanto que está en el tiempo.

¿A qué es respectiva la posibilidad? En el argumento ontológico leibniciano la posibilidad es respectiva a la necesidad. Pero este respecto es argumentativo y presupone otro en que la posibilidad se refiera a sí misma. Se ve enseguida que el primario respecto aludido es negativo: esto es lo que enmascara el enfoque argumentativo de Leibniz. La posibilidad total es susceptible de un enfoque negativo, que es el más adecuado a su

carácter modal. Relativamente a sí misma la posibilidad es la pura exclusión de la imposibilidad. Sólo por ello cabe identificarla con la necesidad, pero esta identificación es ulterior e incluye composición. Si prescindimos de esa composición, queda la posibilidad tan vacía como en la discusión del enfoque positivo, pero ahora ese vacío es estrictamente negativo. Es lo que Hegel llama *negación pura o negación en general*.

La negación en general no es un momento del proceso dialéctico, sino la escueta imposibilidad de dejar de ser posible **(22)**. No se precisa contenido alguno para interpretar la posibilidad de esta manera. Sin embargo, la diferencia con el elemento lógico es clara. El elemento lógico es irrelativo: puro comienzo, término *a quo* de la mediación en la que residen las relaciones. En cambio, la posibilidad como negatividad es relativa al puro no dejar de ser posible. Y como la posibilidad está vacía, es la pura variación. No dejar de ser posible significa no dejar de variar. Es el cambio en que se cambia la sustancia espiritual.

---

22. La negación en general es distinta de la nada, con la que se describe la indeterminación del elemento lógico. Es más afín con el ser que con la nada, es decir, indica un modo de seguir al ser más amplio que la nada, y eso es el tiempo especulativo.

    La superación de la alienación espacial se da de acuerdo con el tiempo. El punto se entiende entonces como primera negación del espacio que sigue, sin embargo, ella misma en el espacio. La negación de la negación como punto es el tiempo. Por eso, el tiempo se asimila al concepto y según ello, Hegel establece una conexión entre el tiempo y el espíritu. El tiempo como concepto es el ser concebido del yo. Ya en la *Ciencia de la lógica* Hegel describe el yo como el concepto puro que ha venido como concepto a la existencia, y en la Introducción a la *Filosofía de la historia* describe el yo como unidad primeramente referente a sí misma en cuanto que se elimina toda determinación o contenido. Por eso el yo es tiempo.

La posibilidad en general es la superación de la desintegración del elemento lógico en la alienación y, por tanto, el elemento de la reposición de la mediación. Al superar la desintegración del elemento lógico no se reconstituye, por así decirlo, el mismo elemento - reconstruir un elemento es un contrasentido -, sino que se apresta una dirección para la vuelta, o se suelda la desintegración del elemento de un modo *seguido*. La posibilidad es esa dirección, ese hilo conductor, pues la vuelta, al menos, ha de ser posible: la posibilidad de reemprender la mediación es la posibilidad en cuanto tal; la posibilidad en cuanto tal es el elemento de la reposición de la mediación. Así pues, la posibilidad en cuanto tal es la consideración del proceso *en vacío*. La negación en general es la negación vacía. No es difícil advertir la afinidad de esta noción con el *tiempo*. Más aún, la indefectibilidad de la posibilidad no es otra cosa que la interpretación especulativa del tiempo. El tiempo como elemento - no como alienación - es el elemento especulativo. Hegel ha logrado salvar el tiempo de la alienación - y según el tiempo al espacio -.

Examinemos la diferencia entre el tiempo alienado y el tiempo especulativo. Por lo pronto, el tiempo alienado es indefinido; el tiempo elemental es vacío pero no indefinido: no está, digámoslo así, suelto y desperdigado como indiferencia, pues es una relación consigo aunque de índole negativa. Es la noción de indefectibilidad. La indiferencia se distingue de la indefectibilidad porque es una alternancia de sí o no en lo que a la posibilidad se refiere: lo posible de ser o lo posible de no ser son, en virtud de la indiferencia, lo mismo; tanto da uno u otro.

Recuérdese el punto de partida de la tercera vía propuesta por Tomás de Aquino para demostrar que Dios existe. En el pensamiento de Tomás de Aquino la posibilidad no es

elemental. La posibilidad de ser o no ser se intercambia en virtud de la indiferencia: son igualmente posibles o indiscernibles. Esto, para Hegel, es manifiestamente una alienación del elemento lógico; pero enseguida se ve que la alienación es una multiplicación de la posibilidad enfocada positivamente. Esta multiplicación es una dispersión en que se pierde lo lógico y aparece lo empírico. La posibilidad de no ser es tan empírica como la posibilidad de ser. Esta igualdad es lo indiscernible si nos atenemos a la posibilidad: es *posible* que *sí*, es *posible* que *no*. *Sí* o *no* son externos a la posibilidad, aluden a algo empírico distinto de ella que adviene casualmente, como añadido extrínseco. Incluso en el caso de que no advenga nada al desaparecer algo, la distinción sigue siendo extrínseca a la posibilidad e irracional, pues "nada" se dice aquí por referencia exclusiva a algo: es su desaparición, cuyo límite es el instante. Al intercalar el instante, el tiempo deja de ser elemental.

Con otras palabras, la imposibilidad no es pensada al pensar la diferencia entre "lo posible que sí" o "lo posible que no"; ese "no" niega al "sí", pero ambos son igualmente "posibles"; o mejor, aquí "posible" significa indiferencia, y en la indiferencia la posibilidad en cuanto tal *se pierde de vista*. Seguramente a "lo que es" no le es indiferente dejar de ser - es lo que expresa Espinosa con la noción de *conatus* -, pero, por otra parte, en el tiempo alienado ello no le sirve de nada, pues en todos los instantes deja de ser: no es posible, si continuamente se deja de ser, continuar siendo como un algo; este ser no posible es pura impotencia en lo que al ser algo respecta. Manifiestamente Leibniz usa en el argumento ontológico la noción de posibilidad en otro sentido. No se trata de la posibilidad de una u otra cosa, sino de la posibilidad enfrentada con la imposibilidad. Tal comparación es enteramente general: el *no* de la posibilidad no es particular. Es una cuestión, valga la palabra, de suficiencia negadora, de pertinencia. La negación de la posibilidad en cuanto tal es la imposibilidad pura y simple. Así entendida, la imposibilidad es la noción de *nunca*, no la negación de algo que "alguna vez es", pues *nunca* no se contrapone a "alguna vez" sino a *siempre*. Nótese bien: "alguna vez" no se contrapone a *nunca*, sino que impide formular la noción: es la excepción que anula de antemano la generalidad de la noción; aquí la excepción no confirma la regla, puesto que la regla es negativa. "Nunca" significa: nunca sí o no. Únicamente la posibilidad como tal permite formular con entera generalidad la noción de *nunca* como noción modal negativa. Para ello es preciso que la posibilidad en cuanto tal signifique *siempre*, o no deje de ser "alguna vez", pues en otro caso se confunde con "lo posible que sí", esto es, con algo. "Alguna vez" no juega la posibilidad, sino el hecho empírico. "Nunca" equivale a la exclusión del tiempo.

En suma, la posibilidad en cuanto tal no es sólo la posibilidad de algo, y al enfrentarse con su negación pura y simple se revela como tiempo, y precisamente no indefinido, pues su negación es la noción de *nunca*. Hegel alude a la reducción de la posibilidad al tiempo con varias fórmulas. Una de ellas, muy temprana, dice: "es lo que no es, y no es lo que es". La expresión indica la posibilidad en el tiempo de forma negativa para excluir la alternancia entre "lo posible que sí" o "lo posible que no". Asimismo, se indica la "movilidad", la variación, de la posibilidad como tiempo que la distingue de algo, de cualquier posibilidad fija, y dinamita al ser inerte.

El proceso reducido a la vacuidad negativa encuentra su elemento. El *nunca* "sí o no" no tiene en el tiempo excepción ninguna. *Siempre* significa tiempo con tal de que el tiempo no "conste" de alguna cosa distinta del tiempo - ni siquiera el instante -. El tiempo reducido a tiempo es puro variar. Sin embargo, la expresión citada es sólo una aproximación. No es preciso reducir al absurdo la formulación judicativa para eliminar del

tiempo la noción de sustancia particular. De ello se encarga de forma más exacta la posibilidad como noción modal. En lugar de considerar la posibilidad "de ser" en el tiempo, cabe reducir el tiempo a la posibilidad. La posibilidad en cuanto conectivo no significa ser porque se distingue del conectivo copulativo del juicio. Así, en la fórmula "A es posiblemente B", la palabra "posiblemente" conecta A con B como conectivo modal no asertórico, o sea, con independencia de la cópula. Pues el "es" se distingue de la posibilidad, y a la inversa.

Considerar unitaria o conjuntamente la cópula y el modo (en fórmula: "A es-posiblemente B") es fingir un conectivo complejo sin sentido veritativo; la posibilidad de B desde A no equivale ni a "A es B" ni a "A no es B". Ahora bien, no por ello la posibilidad deja de ser un conectivo. Paralelamente, cabe decir que la posibilidad en cuanto tal no es la posibilidad de "algo", porque "posibilidad" no significa "es". Los grandes lógicos tardomedievales conocían esta sutileza especulativa. Ya Duns Escoto propuso la distinción simplemente lógica como insoluble en la distinción real. Para Hegel la variación como conectivo puro, distinto de la cópula verbal, es el elemento especulativo.

La versión hegeliana del tiempo como puro conectivo modal sugiere las siguientes fórmulas: "A conecta variando con B"; "variando se hace posible B". Bien entendido: ni A *es* A, ni B *es* B. Tampoco la posibilidad de B significa eventualidad. El conectivo modal posibilidad no es autorrelativo en forma positiva. En general, el tiempo especulativo es el elemento de la génesis, su entera posibilidad. Sólo así la posibilidad se dice indefectible y se evita entenderla como bloque *a priori* desgranado en la existencia. El destino de la sustancia espiritual es transformarse en posibilidad, esto es, en tiempo, a fin de ser en el término sujeto **(23)**.

---

23. Esta noción de posibilidad es especulativa, no teórica. Sobre la distinción de especulación y teoría he tratado en varios lugares, por ejemplo, en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 115-117.
Heidegger sostiene que el ser-ahí está en el tiempo en tanto que cae en él. Pero difiere de Hegel porque entiende que la caída del espíritu en el tiempo no está bien formulada.

La indefectibilidad del tiempo especulativo autoriza a definirlo como tiempo *entero*. El tiempo es la posibilidad total. Por ello la transformación de la sustancia espiritual en posibilidad es el tránsito hasta el sujeto. Como ya he dicho, la sustancia espiritual se denomina también fuerza. La trasmutación de la fuerza en tiempo es la noción de *actividad pura infinita*. La actividad infinita se reduce al tiempo y a la posibilidad si se entiende como actividad "hacia delante" o todavía no realizada. La fuerza se desoculta como acción infinita posible.

A su vez, la acción infinita posible es negatividad pura: la anulación de lo finito incorporada al resultado absoluto. Sólo si todo está por realizar cabe asignar al tiempo especulativo un comienzo. Y si todo está por realizar, la acción infinita equivale a la posibilidad, puesto que la relación entre la acción infinita y la posibilidad es puramente negativa. Si todo está por realizar, nada se ha realizado. Por así decirlo, la pura negatividad que la posibilidad significa para la acción es el contrapunto de la noción de *nunca*: es el todavía no hay nada. El tiempo entero queda así orlado por el yo humano y el absoluto terminal. Su comienzo significa: todavía no hay nada realizado. Su término es el "nunca". Nunca significa: ya no se añade nada más por realizar.

Tal vez produzca sorpresa que la posibilidad esté orlada por la irrealidad y la realidad, o que sólo así el tiempo comience y termine. Sin embargo, ello es forzoso si la posibilidad significa el tránsito de la sustancia espiritual al sujeto, y si el tiempo significa la posibilidad elemental de la génesis. La sustancia espiritual no es real en tanto que todavía no es el sujeto. Más aún, no puede ni siquiera intentar ser real no puede "autorrealizarse" **(24)**. "Todavía no hay nada real" significa: el Absoluto está a la espalda, se trasmuta en la negatividad de la acción y el sujeto es enteramente terminal. Lo que media no es un nexo emanado, sino la posibilidad, que no es emanada. La sustancia espiritual se trasmuta en posibilidad y la génesis se refiere a la posibilidad porque no cabe génesis desde la realidad, o realidad anterior a la génesis, si el sujeto es terminal. "Ya no hay o se añade más real" significa: la realidad no es cuestión de prioridad respecto de la génesis, sino de altura: es lo más alto. No hay una continuación genético-real a partir de la realidad. Lo que *puede* la sustancia se resuelve en poder-posible. "Hacer" un poder no pasa de hacer la posibilidad. Por eso el tiempo es elemental. Si la sustancia espiritual poseyera nuclearmente la posibilidad, la tendencia terminal de la posibilidad hacia lo más alto carecería de significado. En cambio, si la posibilidad tiene como término al sujeto, en el término es interna al sujeto y es contemplada en cuanto interna. Por eso dice Hegel que el tiempo es la eternidad.

---

24. En la lógica es terminal la Idea Absoluta. La Idea alienada, extraviada, no conserva este carácter, sino que ha de recuperarlo. En tanto que no terminal, la Idea es sustancia espiritual y en esa situación no es autorreflexiva. La sustancia únicamente puede intentar tomarse tiempo.

En rigor, la rectificación de Leibniz no significa que Hegel renuncie a la consideración condensada en realidad, o concreta, de la posibilidad, sino que la noción de sustancia es inadecuada o insuficiente para ello. Si la posibilidad ha de ser enteramente poseída, tiene que serlo definitivamente, o según una presencia eterna. Y esto se cumple como recepción terminal. Si ser significa conocer, la posibilidad es poseída al ser conocida. Realidad significa recepción de posibilidad, pues lo conocido no es exterior al sujeto, y lo interior al sujeto es lo real, aunque sólo lo es en cuanto contemplado; en cambio, la interioridad o "inmanencia" de la sustancia es latente. No cabe pasar de una posibilidad nuclear a su análisis racional. Esto es ir desde lo concreto a la dispersión: alienación. Es menester proceder al revés: la realidad es la concreción de la posibilidad; pero la concreción es terminal, no inicial. El tiempo entero tiene término en cuanto es recogido enteramente por el término. La sustancia espiritual no se aliena, sino que supera la alienación al mudarse en tiempo si el tiempo se reduce a posibilidad, y la posibilidad no antecede al tiempo.

4. Yo y tiempo

Por último, el elemento especulativo es la noción de *yo*. El yo es el yo humano, es decir, la mirada vacía, la negación general del ser muerto. Hegel es taxativo: el yo es el

tiempo. Asimismo, en el yo la sustancia espiritual se desvela como acción infinita posible y sigue oculta como fondo de la conciencia.

Dejaré la glosa de la versión hegeliana de la noción de yo para más adelante. Aquí me limité a indicar lo siguiente: la expresión "yo soy yo" es un intento frustrado de inmediato porque se trata de un intento infinito o está mal formulado. La mala formulación de la identidad del yo es el *individualismo*. El individualismo es particularismo y alienación. La identidad del yo sólo puede ser la identidad con el Todo; pero de inmediato dicha identidad se resuelve en la posibilidad y el tiempo, o se frustra. A dicha frustración corresponde el tema, muy temprano, de la conciencia desgraciada y de la incorporación anonadante al infinito. Pero esta incorporación, que anonada en términos de realidad, se despliega como posibilidad. La posibilidad, el tiempo, es el intervalo que separa al yo del Sujeto Absoluto terminal. Si se pretende alcanzar el término, o salvar el intervalo en el modo de una objetivación actual, el término se escapa, es decir, adopta la forma que Hegel llama "más allá".

El "más allá" es una abstracción. Lo abstracto es lo separado. El único modo de evitar la separación al establecer la conexión es atenerse a la posibilidad. El yo es el tiempo porque no es realmente el Sujeto Absoluto de acuerdo con una relación real, sino conforme a una relación posible. Vertido o reducido a tal relación, el yo compensa el rechazo de la posibilidad relacional que la autoafirmación individualista implica. La crítica al subjetivismo de Fichte se contiene en este planteamiento. Ahora bien, tampoco Hegel renuncia a la identidad del yo con el absoluto. Pero para ello el propio Hegel ha de llegar a ser omnisciente, a pesar de que el yo no es el Saber Absoluto, sino su posibilidad elemental **(25)**.

---

25. El yo como tiempo especulativo muestra que el cambio de la sustancia espiritual en tiempo es el desvelarse del absoluto a la espalda. Con esto se corresponde el tema de la conciencia. En cuanto apela a la contemplación, la conciencia es autoconciencia; por lo pronto, fenomenología de sus figuras.

El yo es la posibilidad de Dios. La posibilidad conecta con la realidad en el modo de la necesidad. Dado el carácter negativo general de la posibilidad, esta versión de la necesidad es también negativa. La versión negativa de la necesidad es el *necesitar*. El Absoluto mantiene una relación necesaria con la posibilidad: la necesita, no puede pasarse sin ella, pues ella es su propio poder, no tiene otro y sólo lo tiene en cuanto que lo recibe. Por eso la posibilidad no es la posibilidad de algo, sino lo necesitado absolutamente por el Absoluto. Sólo así la posibilidad se dice suya. Por la misma razón, el Absoluto no es capaz de génesis, salvo en cuanto la recibe, y la génesis se refiere a la posibilidad. Sólo la entera posibilidad satisface la necesidad genética del Absoluto. La proposición en que se formula el panteísmo de Hegel: "no hay Dios *sin* mundo" se entiende de acuerdo con esta versión especulativa de la lógica modal. Lo real es el término de lo posible porque lo real necesita de lo posible. Si la posibilidad es el tiempo y su término el sujeto, el sujeto es la *presencia absoluta*. La presencia no es el instante sino la totalidad del tiempo, su plena conservación por recepción.

Pero hay más. Lo modal del planteamiento depara otra sorpresa. Modalmente la realidad es un conectivo. Es el conectivo de la recepción, o el modo del recipiente. Este

conectivo es racional, o sea, la totalidad conservada por recepción, el tiempo actualizado en presencia. Es el *ordo et conexio idearum*. Si la posibilidad se corresponde con la esterilidad generativa de la realidad *qua talis* - la realidad no es generativa - no cabe hablar de *ordo et conexio rerum* sino en la medida en que la racionalidad es conectivamente real. Con otras palabras, lo real es el conectivo de las ideas. No hay conexión real de lo real, sino conexión real de lo ideal; lo ideal es real por conexión. Lo real no baja a conectar cosas; no hay dos órdenes paralelos, sino uno solo, puesto que la génesis que parte de lo real se declara *imposible*. El idealismo absoluto no es un ideísmo, sino la *conexio idearum*.

Recapitulemos. La reposición de la mediación como superación de la alienación es el tránsito de la sustancia espiritual al sujeto. Si el tránsito es posible, requiere un elemento. Sin más dilaciones se concluye que el elemento es la posibilidad en cuanto tal. La conveniencia de comparar a Hegel con Leibniz salta a la vista, pues las nociones de sustancia, sujeto y posibilidad fueron pensadas con profundidad por este filósofo, y siguiendo un planteamiento modal.

Las nociones que designan el elemento especulativo son las siguientes: posibilidad en cuanto tal; negatividad en general; tiempo; acción infinita; yo - humano -.

La noción de tiempo es una designación muy importante del elemento especulativo. Ahora bien, para Hegel el tiempo es también la alienación. Ha de concluirse por ello que las otras designaciones están al servicio de la imprescindible distinción del elemento y la alienación. Esto significa que las nociones correspondientes son tratadas precisivamente, es decir, que sólo equivalen a la de tiempo reduciéndolas a tiempo, o que de otra manera no se prestan a ser interpretadas como elemento. Y como sin ellas el tiempo tampoco es elemental, se ha de decir, por lo menos, que el planteamiento está forzado y que su saldo es deficitario.

Es insuficiente el tratamiento hegeliano de las nociones modales. Aunque es interesante señalar la diferencia entre la posibilidad y la cópula verbal, hubiera sido conveniente sobre todo atender a la cópula verbal para establecer la citada diferencia con mayor precisión. A falta de ello, la asimilación de la posibilidad al tiempo la define como el conectivo variable, es decir, como la variación elemental que evita la desintegración del tiempo en instantes. Esta variación es la posibilidad entera, su indefectibilidad.

Así entendida, la posibilidad es el elemento de la mediación, pero no exactamente lo mismo que ella, pues la mediación no se reduce a inmediación. Por eso, la mediación no satisface completamente con el tiempo su significado de conectivo. La mediación consta de *momentos*. El elemento garantiza, por lo pronto, que los momentos no sean instantes, porque en cuanto variación permite que se renueven o que su pluralidad no sea tautológica, pero no asegura su conexión: los momentos implican separación y reunión, y en ninguno de estos sentidos la posibilidad juega como conectivo. Ahora bien, es claro que la reunión es la exclusión de la separación y que tal supresión es tan importante como la de la alienación para la vuelta al Absoluto. En resumidas cuentas, la posibilidad interesa a Hegel en cuanto diferente de la cópula verbal, o sea, para posponer el sujeto y el conectivo real.

Observaciones similares son pertinentes en orden a la noción de negación pura. Tampoco esta negación es momentual. Los momentos negativos son designados como *negación simple* - o primera - y *negación de la negación* - o segunda negación -. La primera negación es un compás dialéctico, un paso, que separa. Cabe entenderla como la diferencia del *no* respecto de la cópula verbal. El juicio negativo se expresa así: "A no es B" - mientras se admita que la negación pertenece al conectivo, es decir, "A *no-es* B" -.

En cambio, la primera negación significa que el *no* pertenece a B y que el *es* no

pertenece ni a A ni a B, es decir, que no valen las expresiones "A es A" y "B es B". Bien entendido: A no puede ser A porque la posibilidad significa variación. Pero tampoco A puede ser B porque no vale "B es B". Cabe alegar que "A es B" porque "B no es B", pero también esto se invalida si la primera negación se distingue del juicio negativo. Dicho de otra manera, la primera negación no es un conectivo, sino la posición destacada ante el elemento especulativo.

Así pues, en la medida en que todas estas inequivalencias se deben a la negación en general, ha de concluirse que lo imposible es la anticipación del sujeto, es decir, que el sujeto hegeliano no es el supuesto de los predicados, sino sujeto como conexión de los predicados. Dicha conexión es la realidad, no la posibilidad. Como negación en general, el elemento es la imposibilidad, el nunca, del significado empírico de la realidad. La posposición del sujeto lo distingue de la mediación; pero, a la vez, sin la mediación el sujeto carece de contenido.

La exención de supuestos permite la consideración de los predicados sin acudir a la noción de atributo. El idealismo hegeliano es el rechazo de la lógica extensional y con ello la propuesta de un nuevo sentido de la universalidad. La cantidad y la cualidad del juicio ceden ante la interpretación de las nociones modales como distintas de la cópula verbal. La realidad como conectivo es la universalidad referida a su propio contenido. La realidad necesita los predicados en condiciones tales que sólo a ella pertenezcan y sólo ella los conecte. Como universalidad conectiva la realidad es incompatible con la pluralidad de sustancias, porque ella misma no es sustancia, sino *conexio realis idearum*.

5. *El Sujeto Absoluto*

El Sujeto Absoluto es el término final de la reposición de la mediación. Debe designarse, por lo pronto, como Idea Absoluta recuperada, pues la función conectiva de la realidad es inútil sin la contemplación. También le corresponde la noción de Espíritu Absoluto por conservar la experiencia del retorno elevada a concepto, o como panteón de todas las formas ideales valiosas - K. Fischer -. Asimismo, es la eternidad. La eternidad es la simultaneidad, el tiempo entero guardado o reunido en el término. La simultaneidad es la presencia total. La presencia es lo más alto.

Si esto es lo que termina el proceso, el proceso mismo es logro de determinaciones comparecidas y ascenso conceptual. En consecuencia, el proceso no es inercial. La inercia es la invariancia de un movimiento, expresada como cuerpo que se mueve sin término en la misma dirección y a la misma velocidad. En el movimiento inercial no pasa nada; es un proceder siempre igual a sí mismo, es decir, estéril, sin resultado. La inercia es el ser muerto, la indiferencia de la alienación - el tiempo inercial no es el tiempo especulativo -. La mediación como proceso no inercial requiere una diferencia completa entre sus momentos, es decir, una pura variación elemental. Pero su significado conectivo no se reduce a ella **(26)**.

---

26. Brevemente: en el planteamiento modal de Leibniz la posibilidad se une a la necesidad (Dios) o a la existencia (criatura). En ambos casos es previa y analítica: pero en el primero es total (la necesidad es toda la posibilidad) y en el segundo serial (la existencia es la seriación de la posibilidad). Así pues,

no es lo mismo el par posibilidad-necesidad y el par posibilidad-existencia. Hegel elimina la dicotomía de Leibniz: la unión de la posibilidad con la necesidad no se distingue de su unión con la realidad. Ello se debe a que la posibilidad es de suyo total sin ser previa: la posibilidad es el tiempo, la totalidad del tiempo. Paralelamente, la necesidad y la realidad son concreciones terminales: si el tiempo no se conservara entero en su término no cabría hablar de posibilidad total. Tanto la necesidad como la realidad son conferidas terminalmente a la posibilidad.

D. OBJECIONES AL COMETIDO DEL ELEMENTO

Llegados a este punto conviene intercalar una objeción de índole epistemológica: rechazar la inercia no es suficiente para el incremento del saber. En lo que se refiere a los "procesos" cognitivos es preciso señalar una constancia antecedente, no inercial, pero sí requerida para la objetivación misma que, en cuanto tal, no se puede decir incrementada. Cierto que podemos conocer más o menos, pero de la objetivación misma no cabe hablar en términos de más o menos. *La diferencia entre determinaciones objetivas no es radical*. El sentido hegeliano de tal diferencia no basta, y, en función de la variación que la permite, no se logra un incremento puro de saber. Si hay algo constante en tanto que previo (y al revés) en nuestro pensamiento, es imposible conseguir con nuestro pensamiento una identidad reflexiva, es decir, no podemos ser absolutamente pensantes y pensarnos, o sabernos absolutamente pensantes en los modos objetivos de pensar. La vuelta desde el objeto no es una *reditio* completa, porque la antecedencia del objeto no es asumida por dicha vuelta. A mi juicio, éste es el reparo más importante al elemento del proceso dialéctico **(27)**. Sin apurar tanto la discusión, cabe aducir otros reparos, tal vez más perceptibles, dirigidos a su versión de la modalidad. Serán éstos los que expondré con algún detalle.

27. Una discusión sobre la compatibilidad de objeto y reflexión puede verse en mi libro *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, pp. 277-287, con referencia especial a Hegel. El tema del incremento del saber debe atender a la constancia antecedente sin la que la objetivación es imposible.

En rigor, la cuestión de si Hegel es capaz de efectuar con congruencia el incremento del saber no es sólo objetiva. Su propósito es más complicado. Con la ganancia de nuevas determinaciones no está todo hecho. El proceso ha de encargarse de completar la lucidez contemplativa. La cuestión es, de nuevo, si tal saturación rebasa la terminación del proceso. Según he indicado, la filosofía hegeliana no se reduce al proceso dialéctico. Ciertamente, la contemplación requiere la determinación acabada, que es inseparable del incremento procesual. Hegel cree que resuelve el problema con un ritmo triádico circular y ascendente. Pero, a la vez, hay que atender a la cuestión de la autoconciencia.

Dicho de otra manera, la mediación no puede ser *simplemente* un proceso objetivo, porque con ella no sólo se intenta lograr la exposición panorámica de todo lo pensable, sino también la identidad del sujeto y el objeto, o que el concepto no sea sólo objeto. De acuerdo

con esta complicación, el proceso no puede ser un proceso sólo objetivo, sino que ha de medirse en términos de autoconciencia. Esto quiere decir que, a medida que se va subiendo, la conciencia aumenta; en otro caso no se subiría. Algunos intérpretes entienden que al llegar a la última síntesis se establece la autoconciencia perfecta, o que la dialéctica basta para establecer el sujeto; esto no es cierto. Lo que Hegel llama Idea Absoluta, Sujeto y Espíritu Absoluto es el término de la dialéctica, pero la rebasa: ya no es dialéctico. La Idea Absoluta es todo lo pensable editado en el proceso, efectivamente esclarecedor del sujeto que lo piensa. Todo lo pensable quiere decir Idea Absoluta si es pensado. Por eso, todo lo pensable no es una generalidad extensional, sino determinada. De ese modo la generalidad es relevante. La relevancia, sin la cual no hay determinación total, es el conectivo del pensar abarcante.

Si la dialéctica es la constitución del objeto y al mismo tiempo también el gradual aumento de la concienciación (la historia de la autoconciencia), al lograr terminalmente la identidad sujeto-objeto, tal identidad se establece más allá de la dialéctica: la requiere, pero no es sólo ella; la conserva porque la contempla no ahí fuera, sino en la intimidad. Precisamente porque es el término del proceso, lo rebasa. Estar en la contemplación ya no es el trance de la génesis de contenidos. Al rebasar propio de la Idea Absoluta Hegel lo llama, con alguna reticencia por la connotación numérica, cuarto momento. Es una insalvable deficiencia exegética limitarse a exponer las determinaciones hegelianas. La contemplación no es ninguna determinación en trance de tal.

Es claro que la reposición de la contemplación tampoco puede ser estrictamente un momento del proceso en cuanto término suyo, cuando el elemento del proceso es la posibilidad. En ningún caso el proceso no es todo el Absoluto. El proceso dialéctico es el proceso por el cual se llega. Pero una cosa es *llegar* y otra *estar* en el Absoluto: estar en el Absoluto ya no es un momento dialéctico. La relación entre la posibilidad y la contemplación se resuelve en el necesitar. La noción de posibilidad entera es el complemento postulado por la contemplación.

Según esto, la cuestión de si la historiología dialéctica es inacabable o se puede cerrar, es decir, si el proceso que incrementa se reitera indefinidamente o llega a completitud, es un problema importante, pero Hegel no lo resuelve estrictamente en el nivel de la dialéctica sino en términos modales. Naturalmente, por esa misma razón el problema sigue planteado - es el relativismo histórico posthegeliano -. ¿Con qué fundamento cabe sostener que el proceso se termina alguna vez para abrir paso a la contemplación, que ya no es el proceso, pero que lo necesita y ha de conservarlo entero? Se notará, si se considera atentamente la pregunta, que el fundamento tendría que estribar en la contemplación misma. Pero la versión hegeliana de la lógica modal no da para tanto.

En efecto: a) la contemplación no es fundamento alguno: necesita el proceso. La rectificación de Leibniz arrasa la noción de fundamento. Los grandes críticos de Hegel (Schopenhauer, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche) denunciaron esta penuria de fundamentación; b) la dialéctica es distinta de la contemplación. Esto plantea el grave problema de si la contemplación es activa o pasiva; c) Dios es identidad originaria. En Teología el Sujeto Absoluto hegeliano es inaceptable. No cabe poner el necesitar en Dios; d) la contemplación habría de ser el principio genético del Saber Absoluto, no un proceso complejo y menos un proceso distinto de la contemplación. Pero en Hegel la contemplación no es generación alguna; esto, al menos, está perfectamente claro; e) el mundo no es toda la posibilidad, sino tan sólo uno de los mundos posibles. Y ni siquiera es el mejor, contra lo que Leibniz pretende. Paralelamente, si la Idea se ha alienado, ¿por qué no ha de volver a

hacerlo?

El estatuto de la contemplación declarado en la *Ciencia de la lógica*, no está ausente en la *Fenomenología del espíritu* y vuelve a aparecer con inflexiones distintas en las obras del período de Berlín. La historiología, en especial, está constituida dialécticamente. La historiología es *todo* el proceso, pues en el presente de Hegel ha terminado la historia. Cuando todo se ha logrado y se ha completado la actividad, el pájaro de Minerva se eleva en vuelo. Esta metáfora aparece en la *Filosofa de la historia*. El pájaro de Minerva, la lechuza, es símbolo de la sabiduría: al final ya no hay más que gravitar en el saber, pues efectivamente eso es lo que le corresponde a un sujeto que lo ha logrado todo en tanto que ya está instalado en el Saber Absoluto. La dialéctica es un proceso trabajoso que se conduce con negaciones y negaciones de negaciones. Vencer toda inercia es una tarea dura y difícil; Hegel dice que el proceso es *Unruhe*, falta de paz, inquietud. Pues bien, la inquietud no corresponde a la situación que, no siendo estrictamente dialéctica, viene a sellarla y aprovecharla: el cuarto momento. Esta observación nos permite considerar el balance de la posibilidad en la historiología.

Insisto: si se ha editado el Saber Absoluto, el proceso dialéctico ha terminado. Pero no ha terminado todo (eso sería la muerte), sino que, entonces, se pasa a un momento que ya no es dialéctico. Dicho momento es la contemplación, el momento de pura libertad que vive del proceso conservado. Es la presencia absoluta. La presencia absoluta es la contemplación del rendimiento de la posibilidad. Pero los inconvenientes de la versión hegeliana de la lógica modal aparecen ahora con toda su fuerza.

La historiología es el método dialéctico aplicado al pasado. Tal peculiaridad, que es la que más nos interesa ahora, acentuada en el período de Berlín, implica que la presencia definitiva ya está establecida en el presente. Con otras palabras, lo que Hegel ha pensado es el pasado.

La inclusión de la posibilidad en el presente caracteriza la historiología. Atendiendo a ello se puede preguntar: ¿qué hace Hegel, a su vez, posible? Pues bien, la citada peculiaridad de la filosofía hegeliana nos permite también contestar a esta pregunta. Si Hegel es, en definitiva, un erudito, lo primero que hace posible es aprovechar los materiales de su ingente construcción *en parte*, es decir, excluyendo algunos de ellos y perdiendo de vista la totalidad del sistema. El resultado neto de tal recorte es un *retroceso histórico* y un empobrecimiento especulativo. Éste es el caso de la llamada izquierda hegeliana y de los hegelianos confesos.

Pero si se toma en serio el tratamiento hegeliano de la posibilidad hay que concluir lo siguiente: todo ha terminado ya, estamos en el estadio definitivo: ¿qué es posible? La respuesta es obvia: *nada racional*. Si todo ha acontecido (estamos en el cuarto momento), ya no es posible nada hacia adelante. Pues bien, que desde Hegel no sea posible nada, hace que la continuación de la filosofía sea, sencillamente, la crisis de la propia filosofía hegeliana. O bien aceptamos que ya no pasa nada nuevo y nos quedamos en Hegel: eso equivale a parar la historia, pues un saber absolutamente absoluto no es, sin más, intrahistórico; o bien nos atenemos a que la historia sigue - en otro caso nosotros mismos no existiríamos -, y paralelamente la filosofía especulativa entra en crisis. El extrañamiento de la Idea habría de repetirse. Pero en tal caso, ¿la recuperación sería, otra vez, dialéctica? Manifiestamente, no, porque, la dialéctica no puede hacerse cargo de tanta la reiteración y, por otro, una apertura hacia el futuro anularía la noción hegeliana de posibilidad: el tiempo se alargaría más allá de cualquier presencia absoluta constatable, el sistema no se cerraría.

Conviene darse cuenta de lo seria e inevitable que es esta crisis filosófica. En la

medida en que se depende de Hegel, para hacer algo después de él hay que desmontarlo. Una primera manera de trocearlo es la ya indicada: rechazar la totalidad del sistema aceptando una parte de las determinaciones integradas en él y *conservando el método dialéctico*. La consecuencia de esta actitud es deslizarse automáticamente a una situación histórica anterior. Es una errónea, confusa y superficial manera de continuar. Respecto de ella, Hegel *está en el futuro*. Se trata, por tanto, de un espejismo de continuación y, en el último término, de un "impasse".

Una segunda manera es rechazar *la integridad del método mismo*. En este caso, más que un troceamiento de las determinaciones asumidas, resulta un *truncamiento de la dialéctica*. Tal truncamiento puede afectar a la síntesis, o también a la antítesis. En el siglo XIX lo primero es la obra de Kierkegaard; lo segundo es la obra de Nietzsche; el llamado existencialismo deriva de estos dos pensadores, que ya vislumbran la extrema gravedad de la crisis hegeliana. Claro está que las observaciones críticas acerca de la ausencia de radicalidad y congruencia permiten colocarse fuera de su órbita de influencia y apreciar graves errores en su interpretación del pasado. Es cierto, asimismo, que Hegel ha contribuido al descrédito de la filosofía; sucede, sin embargo, que el estatuto del saber hegeliano es un problema de filosofía y, más aún, de sabiduría. El desmontaje del sistema, tanto el troceamiento del contenido como el truncamiento del método, es otra cosa, a saber, el problema del posthegelianismo. Volveré sobre este problema en los capítulos siguientes.

Si se acepta a Hegel y no se renuncia, sin embargo, a seguir, a justificar la propia posteridad, la filosofía tropieza con una dificultad grave: así contemplado, ofrece un blanco muy vulnerable. En efecto, si la crisis se concentra en un ataque a su flanco más directamente vulnerable, el destrozo que la filosofía hegeliana experimenta es tal, que seguir filosofando después de ella es enfrentarse con la perplejidad, o sospechar del pensamiento como tarea vana para el hombre. Hay en Hegel una congénita debilidad: pretende verter la historia en un proceso lógico que no es meramente formal, sino también generador de contenidos. Ahora bien, si ya es el momento final, resulta que todos los contenidos *eran*.

Si todos los contenidos *eran*, en rigor no se lleva a cabo ninguna génesis de contenidos; lo único que se hace es ordenar lo que era - de acuerdo con el método -. Es decir, Hegel toma - como erudito - la temática anterior e intenta - como filósofo - organizarla dialécticamente. Pero el pretendido carácter genético, no inercial, del proceso dialéctico es externo, es decir, aspecto sin hondura: una apariencia. Insisto, si todo lo que Hegel hace es explicar la historia pasada (y no es posible que haga otra cosa, pues su presente es definitivo), ¿cómo va a ser la dialéctica una génesis de contenidos históricos que ya estaban dados? Como contrapartida, se trata del futuro *agotándolo*: en la culminación no hay futuro, sino sólo presente y pasado (insisto: en otro caso el tiempo no es el elemento del proceso). Verdaderamente, volverse de espaldas al futuro es renunciar a cualquier génesis actual. La filosofía es estrictamente crepuscular.

Aplicar el método dialéctico al pasado es un pretencioso contrasentido. Los puntos flacos de un gran filósofo son siempre obvios. Hegel no lleva a cabo lo que dice hacer, porque todos los contenidos con los que ha trabajado ya estaban dados y él los ha tenido que aprender en los libros. Efectivamente, así es: si no ha inventado nada, Hegel no ha hecho nada - en términos dialécticos, se entiende -. Pero en tal caso, no es un filósofo dialéctico, salvo en cuanto impaciente aspirante a la contemplación. La historia es dialéctica si lo aprendido en los libros se eleva a concepto con vistas al Concepto Absoluto. Esto es salirse de la historia de tal manera que es equívoco preguntar si ha pertenecido a

ella. Justamente cuando la razón debía comenzar en serio su actividad, Hegel la detiene. La sustancia espiritual se ha trasmutado entera, y no hay ningún legado ni impulso. Algunos se resisten a admitir esta inevitable conclusión. No ven que cualquier reposición o continuación de Hegel está destinada a la misma parálisis final.

II. LA ÍNDOLE DIALÉCTICA DEL PROCESO

Vistas las terminales del proceso, pasaré a estudiar su índole propia. Hegel ha sido identificado, por lo común, con la dialéctica, o como filósofo dialéctico. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, conviene hacer las siguientes precisiones: a) Hegel no inventó la dialéctica y ni siquiera es quien mejor la utiliza - Eckhart es superior a él -, ni la utiliza siempre; b) la dialéctica no es un sustantivo, sino un adjetivo de un proceso, o eventualmente, de un método. Esta observación ha de tenerse siempre en cuenta, aunque a veces, para abreviar, usemos el término como sustantivo; c) la dialéctica y el Absoluto no son estrictamente equivalentes. La dialéctica, insisto, ha de referirse al proceso; pero el Absoluto no es solamente el proceso.

A. EXPOSICIÓN A PARTIR DE KANT

Sin embargo, ahora se trata de exponer en especial la estructura lógica del sistema hegeliano, que se centra en lo dialéctico. Conviene empezar señalando que la lógica dialéctica consiste en el desarrollo del planteamiento kantiano más allá de sus límites críticos. La limitación crítica deja fuera la cosa en sí. Tal limitación es incompatible con la noción de Resultado Absoluto. Después de comparar a Hegel con Leibniz, conviene hacer entrar en escena a Kant **(28)**.

El desarrollo de Kant propuesto por Hegel afecta al planteamiento trascendental en tanto que atribuye a la lógica una doble misión solidaria: a) construir el elemento pensable de los objetos; b) relacionar el sujeto con el objeto. Sin duda, el planteamiento kantiano puede interpretarse de otra manera y, en consecuencia, puede negarse que el desarrollo hegeliano sea una interpretación correcta o un aprovechamiento de sus virtualidades más profundas **(29)**. Pero, en todo caso, es de señalar que el sujeto kantiano, entendido como espontaneidad que transita, lo hace de dos modos. Por un lado, transita hacia sí como conciencia general; por otro lado desemboca en los objetos mismos según un plantel de funciones formales unificantes de un contenido múltiple *dado*.

28. Es conocido el rechazo hegeliano de la ética kantiana. La distinción entre sujeto ético y yo empírico constituye un dualismo insalvable e incompatible con el propósito de Absoluto. Aquí se considera la *Crítica de la razón pura*.

29. Para algunos la virtualidad más profunda de la filosofía kantiana se encuentra en la *Crítica del juicio*.

Kant propone una conexión entre ambos tránsitos a la que llama deducción trascendental de las categorías; pero se ve enseguida que este dualismo sugiere un complemento, una identificación más estrecha, que él no llegó a encontrar: el proceso espontáneo sujeto-objeto no está lógicamente completo ni en lo que se refiere al sujeto, ni cara al objeto. El sujeto no es una identidad, pues la espontaneidad real no es la conciencia en general, sino la voluntad. Además, el sujeto como conciencia es demasiado retraído o estático, e incapaz, por lo mismo, de *reconocerse* en la pluralidad objetiva (tiene que separarse de ella para conservar su unidad, se limita a acompañarla, pues si no se separa se fracciona). Para la derivación del objeto respecto del sujeto, Kant utiliza un modelo proyectivo plural también insuficiente en *términos de identidad*, y completamente incapaz de proporcionar la unificación terminal del sujeto. Por eso, la derivación termina en lo *dado*. Lo dado es pasivo si se compara con la deducción de las categorías. En estas condiciones el sujeto no puede ser Absoluto.

Hegel entiende que si el proceso pone el objeto, lo pone sin más, esto es, que el objeto no puede ser puesto en parte y en parte dado de antemano. La lógica formal es escasa en cuanto lógica o razón: es la lógica de la alienación. El sujeto debe saberse precisamente al final, en cuanto se sabe en el objeto.

Pero no se acaba aquí el asunto: el proceso ha de ser capaz incluso de suprimir la posición, la cual es cierta exterioridad. Al dominar la posición, la conciencia llega a ser *autoconciencia*, esto es, no se retrae en ningún sentido de aquello que sabe. El modo exacto de no retraerse es la terminalidad del sujeto. Paralelamente, *lo puesto* ha de ser, por lo pronto, el objeto. El sujeto *no antecede* al objeto. Por eso, lo característico de la conciencia *no es dado de entrada*. Lo característico de la conciencia es la identidad. La identidad es la asimilación del proceso: Hegel hace depender la identidad de la conciencia de la génesis lógica al conferirle la capacidad de no retraerse. La identidad hegeliana no es la pura mismidad o igualdad - ya sabemos que esto es la alienación: lógicamente, la alienación es lo falso -, sino el ámbito objeto-sujeto en tanto que el objeto como determinación va siendo puesto, y su posición particular va siendo suprimida al hacerse la determinación inseparable del designio terminal de autoconciencia. El proceso que pone las determinaciones objetivas también ha de suprimir su particularidad, esto es, su separación.

Dicha supresión da lugar a la *circulación* de las determinaciones, de acuerdo con la cual acontece la progresiva inclusión de todo lo pensable en el concepto. Lo pensable no es puesto para ser dejado en sí, sino para ser recogido en el ámbito del Sujeto Absoluto; sujeto y objeto son la identidad en la medida en que el ámbito que abarca lo pensable no es sólo objeto, sino que lo asume en la intimidad de la contemplación. Entendido como resultado, el sujeto sustituye por entero a la *cosa en sí* kantiana - y también al sujeto judicativo de Leibniz -. Lo pensable es predicado por inclusión, no por posición. La posición no es un predicado; por ello mismo no es pensable. Y si lo pensable ha de ser pensado realmente, el proceso ha de suprimir la posición separada.

Si la conciencia es lo más general, para que se recupere o se reconozca en el objeto, el objeto no debe separarse, sino que ha de ser todo lo pensable. Si no logra pensarlo todo, la autoconciencia no es real. Pero este logro es, en el fondo, un suministro, pues el problema no es el pensar sino lo pensable. Mientras quede algo por pensar, la

autoconciencia se escinde y lucha por el reconocimiento. La escisión remite a la sustancia espiritual y a la alienación. La sustancia no es la realidad de la autoconciencia; quiere decirse que la realidad es *término del proceso*: el ser pensado "en presencia absoluta" lo pensable.

En suma: a) el proceso hace comparecer todo, suministra la totalidad de lo pensable; b) el término es el pensarlo todo, o sea, la contemplación de la génesis de lo pensable. Sólo hay autoconciencia cuando todo es pensado, pero esto no depende del pensar, sino de lo pensable. Recuérdese que en la lógica el proceso es el tránsito de lo indeterminado a la completa determinación, y en la historiología el tránsito de la sustancia espiritual al sujeto. El proceso es la mediación que proporciona lo susceptible de ser contemplado. Contemplar *necesita* lo pensable.

Dialéctico es el proceso por el cual se logra la totalidad objetiva en orden a la luminosidad íntima o contemplativa del sujeto. Para que lo real sea racional y lo racional sea real, hay que desclavar las determinaciones de la fijeza que las separa, y hacerlas jugar entre sí. Tal fijeza no es real, sino facticidad, porque no es interior, sino exterior - relativamente a la *realidad* del concepto -.

Hegel dirige a la identidad un extraño requerimiento: ser satisfecha por la causalidad y completar a esta última. Dicho requerimiento exalta y deprime a la identidad (y también a la causalidad: en último término, al tema del fundamento). La fórmula "A es A" se *efectúa* de modo real en la segunda "A", que es el sujeto pensante, siempre que la primera "A" sea generada en la mediación, puesto que el sujeto no es capaz de hacerla posible, sino de contemplarla. Hegel interpreta mal el intelecto *ut actus*, pues entiende que el inteligible es cuestión de posibilidad. Si la posibilidad se genera, la contemplación simplemente se instala en el saberse del sujeto en el objeto. A esto lo llama Idea o Espíritu (*Geist*): cumplimiento de la identidad como término de la génesis y ascensión de la génesis a la identidad. La sugerencia teológica cristiana es patente, pero no es menos cierto que Hegel desvirtúa la identidad de la intelección divina, que es acto puro y no actualización terminal de un proceso elaborador de lo que ha de ser entendido.

Examinaré más de cerca los motivos por los que el proceso de génesis tiene carácter dialéctico.

B. LOS MOMENTOS DIALÉCTICOS

El proceso dialéctico es aquél que desde un momento suyo pasa a otro, también suyo, completamente nuevo. Para Hegel cualquier objeto es un incremento puro respecto de otro *si es su negativo*. La negación en general, o el tiempo como elemento especulativo, permite la *variación* de los momentos.

El momento de partida se suele llamar *tesis*; el segundo momento, la negación, se suele llamar *antítesis*. Estas palabras son poco hegelianas. Es mejor decir primer y segundo *momento*: con todo, tesis y antítesis pueden usarse para expresar lo que piensa acerca del trabajo, de la energía, del negativo. Hegel pretende que lo pensable en un momento signifique una ganancia completa en orden al momento anterior, no en el sentido de que la ganancia sea infinita, por así decirlo, en ella misma; pero sí total respecto de lo pensado *antes*. Para ello es preciso que lo comparecido en un momento sea completamente distinto;

pero lo más distinto es lo negativo. De este modo se logra "animar" al máximo el proceso de avance, que pretende ser siempre ganancioso en determinaciones pensables, por encima de la inercia.

Una vez que se ha negado ¿se puede seguir, lograr todavía un incremento respecto de la negación? ¿Qué paso es más innovante que la negación? A Hegel se le ocurre lo siguiente: *la negación de la negación*. Es otro momento dialéctico. Según esto, los momentos negativos dialécticos son dos: primera y segunda negación. Ninguna de ellas debe confundirse con el elemento especulativo, es decir, con la negación en general. Si bien la negación es la "momentualización" de la posibilidad, es preciso distinguir tres sentidos de la negación, a saber, la primera negación o negación simple (antítesis); la segunda negación o negación de la negación (síntesis); y la negación en general (el elemento del proceso) **(30)**.

La negación de la negación de ninguna manera es una simple negación de la negación simple. Pero no por ello deja de ser una negación, aunque obviamente diferente de la negación simple: es la negación más importante, la negación de lo *falso*. Lo falso reside en la negación simple o primera: es lo que ésta no alcanza a negar **(31)**. Con otras palabras: la negación de la negación no es una anulación de la negación porque ella misma es negación. Pero en la negación simple hay algo que debe ser anulado, o que ella no logra anular. La clave de la dialéctica es la distinción entre estos dos sentidos de la negación.

30. Para Hegel, las negaciones "momentuales" son variaciones completas. Por tanto, su elemento es la variación pura, es decir, la posibilidad como tiempo. Sin embargo, no se reducen a él, puesto que los momentos negativos son dos.
31. Esto significa que la negación simple, aunque completa, tiene que ser completada. Para evitar el contrasentido, la repleción tiene que ser cierta anulación.

Normalmente se dice que la negación de la negación es la afirmación. Si se piensa "A" y "no A" y se niega "no A", parece que se vuelve a "A", y que "no A" es eliminado. Hegel no ve el asunto de esta manera. En rigor, no se piensa "A" y "no A", sino "A" "no A" *separados*. Lo que la segunda negación suprime es la separación de los dos momentos. Por otra parte, no se puede volver a "A" aniquilando "no A", porque "A" no es un momento dialéctico sin "no A". Sin "no A" no tenemos un momento *solo* porque la soledad es premomentual, es decir, el elemento lógico: el puro ser. Pero tal elemento no pertenece a la mediación. En suma, para que haya proceso, mediación, se necesitan al menos dos momentos. *Si no hay segundo momento no hay primer momento*: no hay ningún momento.

El proceso dialéctico en todos sus pasos es incremento de determinaciones. Si la negación de la negación fuera, sin más, la vuelta a "A", lo verdaderamente anulado sería el proceso, pues sin la negación simple no hay proceso. La negación no enteramente eliminadora de la negación ya puesta se suele llamar síntesis. No se olvide que el designio del proceso es la identidad terminal. Este designio es representado, valga la palabra, por la negación de la negación, a cuyo cargo está el purificar lo pensable de su posición separada.

Con la palabra síntesis, o negación de la negación, se indica justamente la consideración de "A" (y) "no A" *a la vez*, es decir, la reunión "A y no A", su consideración conjunta, su concreción o circulación. Lo único que se elimina es su separación. Y al eliminar la separación se establece la circulación. La síntesis es la vuelta que eleva, es

decir, el envolvente de los dos "primeros" momentos. Los momentos dialécticos no constituyen una serie: su estructura no circular **(32)**.

32. Ya se indicó el desfase entre la mediación lógica y su reposición. Esto explica que la negación en general juegue en la lógica de Hegel con menor intensidad que en la historiología; sin embargo, no está ausente de ella. En la *Ciencia de la lógica* aparece muy pronto, si bien se diluye en la negación simple en sentido fuerte, con la que tiende a confundirse.

Si se tiene "A" y se quiere conseguir un incremento estricto, es preciso poner "no A", pues lo más diferente es lo más novedoso - recuérdese que se trata de generar lo pensable -. Ahora bien, ¿cuál es el incremento, lo nuevo, con respecto a esta nueva situación? El incremento respecto de lo que está puesto, o sea: hacer pensable lo que de ninguna manera está antes *puesto*, y que de suyo no lo está, porque su cometido es enlazar, conectar. Si se establece en *concreto* la unidad "A y no A", se logra un incremento puro respecto de "A" "no A" separados, sueltos. Como estricta novedad, la negación de la negación es conservadora, es decir, la consideración de "A" y "no A" reunidos, su concreción, que al conservarlos los eleva y suprime su estatuto separado, los "desgaja" de él. La elevación que suprime es la función llamada *Aufhebung*. Sin *Aufhebung* no hay mediación en sentido estricto.

La negación de la negación es el establecimiento de la vinculación entre "A y no A", es el conectivo que los conserva asumiéndolos, suprimiendo su particularidad. Bien entendido que el primer momento (la tesis) sólo es particular por ser un momento, esto es, en virtud del segundo momento (la antítesis). La conjunción copulativa hace las veces de la cópula verbal en un nivel superior y más lleno: es la conceptualización del juicio.

El triunfo sobre la separación de las determinaciones es una separación no vacía, un movimiento *concreto*. La concreción del movimiento permite que el punto de partida sea incluso indeterminado. Animando la posibilidad, es decir, variando en sentido completo cabe llegar hasta "no A" **(33)**. Y de "no A" mediante una nueva variación completa, se llega a "A y no A". He aquí el ritmo circular del proceso, es decir, lo que Hegel llama concepto. Sin embargo, al detenerse a pensar tal ritmo se observa un dilema. El estudio de ese dilema permitirá una valoración del proceso dialéctico.

33. Propiamente esta variación no es completa porque "no A" se distingue de "A" sólo por el "no". Así enfocada, la primera negación es un juego de palabras: conlleva un sofisma de dicción.

III. EL DILEMA DIALÉCTICO

Al ser la negación de la negación el "representante" de la identidad en el proceso, es menester examinar atentamente la función que cumple respecto de los momentos anteriores. Esta función es doble y se designa con un nombre sustantivo: *Aufhebung*. Para entenderla conviene recordar que el elemento es la exención de *supuestos*, la *Aufhebung* es la exención de *lo puesto*, es decir, una continuación de la exención elemental. Por eso, Hegel llama algunas veces al elemento idealidad: el elemento prepara la *Aufhebung*, indispensable para la *conexio realis idearum* **(34)**.

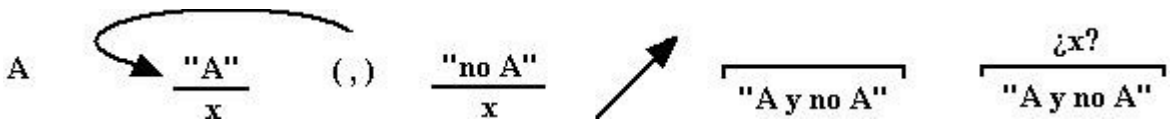
34. Se ve con claridad que la exención de supuestos no es suficiente, puesto que se necesita un complemento procesual: la *Aufhebung* misma. Este complemento se refiere a la posición momentual. Como, a su vez, el elemento es indeterminado, tampoco es referible a las determinaciones pensables. En suma, la suposición de la objetividad en cuanto tal queda fuera de la atención de Hegel. Éste es el reparo más importante al planteamiento dialéctico.

A. PRESENTACIÓN FORMAL DEL DILEMA

La doble función de la *Aufhebung* - supresión y elevación conservante - implica en los momentos anteriores un doble aspecto. Hasta aquí he esquematizado los tres momentos dialécticos de la siguiente manera:

"A" ; "no A" ; "A y no A"

En atención a la diferencia entre la tesis y el primer momento negativo lo expresaré así:

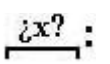


Los signos significan:

$\overline{x}$: la posición particular de los momentos.

(,) : la separación de los momentos.

la universalidad de la síntesis.

 la prosecución del proceso, es decir, que no se ha llegado a la última síntesis, o que todavía es particular la síntesis alcanzada.

Se han de resaltar los siguiente puntos:

1. "A" no es exactamente igual como tesis y puesta la primera negación. Señalamos la diferencia quitando las comillas. "A" sub x es cierta consideración de "A" en virtud de "no A" sub x. La flecha curva indica que la inmediación no es aún el primer momento del proceso. La segunda flecha, la elevación que conserva y concreta.

2. Sin x - posición particular - no cabe hablar de (,) - separación -, y al revés.

3. La y es la concreción del universal, es decir, la novedad respecto de (,) en tanto que se suprime x.

4. Tanto "A" como "no A" son valores objetivos que se distinguen de x, puesto que al suprimir x ellas no son suprimidas, sino elevadas, conservadas y concretadas. El doble aspecto de los momentos es su valor pensable y la posición particular. Esta posición no es inteligible, puesto que la marcha hacia el Saber Absoluto la suprime.

5. La pregunta es ahora: ¿cuál es la diferencia más importante: la diferencia de "A" con "no A", o la diferencia de ambas - en cuanto inteligibles - con x, que no es inteligible? Parece que la respuesta ha de decidirse por la segunda parte de la alternativa. Esto resulta sorprendente; mejor dicho, rectifica la opinión corriente acerca de la conculcación dialéctica del principio de contradicción. En rigor, ha de decirse que dicho principio se trata dialécticamente sin atender a su profundidad. Si alguna contradicción hay, es entre los inteligibles y lo ininteligible. Y si la supresión lo es del ininteligible, más bien parece que la dialéctica está al servicio (un servicio obsequioso y superficial) del citado principio. En efecto, ¿cómo van a ser contradictoriamente distintas "A", "no A" si son "más" distintas respecto de x que entre sí? Nótese que, en otro caso, la segunda negación no tiene nada de negación, puesto que no niega "no A", sino x. En suma, lo que está en juego es la supresión, o sea, la compatibilidad de la segunda negación con la primera. Solamente si la primera negación permite la distinción entre lo inteligible y la posición - momentual -, la segunda negación tiene alguna función que cumplir.

6. En la forma se expresa, repito, el paso a una nueva negación particular. En la contemplación ya no hay lugar para ello. El juego de lo universal particularizado es especialmente importante en la lógica del concepto y en la historiología. Que un concepto se particularice no impide que tenga contenido. Pero ese contenido es interno, de modo que la dialéctica se reanuda en el modo de la exposición del contenido interno, como ya se vio al hablar del desarrollo de concepto.

Por otra parte, a veces la segunda negación es simplemente la negación de la primera negación. En esos casos cabe decir que el concepto es unilateral, o que se debilita.

7. La sorpresa sube de punto y se convierte en extrañeza **(35)** al percatarse de que "A" (,) "no A" no son distintas sin (,); pero también que de (,) no cabe hablar sin x: x es la *posición* particular. Sin ella, es decir, si "A" (,) "no A" no están *puestas*, no se distinguen. Pero tal posición es lo ininteligible y no se confunde con el elemento, ni es anterior al proceso, salvo en cuanto alienación. Caemos en el estupor. ¿Qué sentido tiene hablar de un proceso positivamente ininteligible? ¿Cómo lo ininteligible hace distinto a lo inteligible? Reconsideremos otra vez este complicado asunto.

---

35. La extrañeza se debe a la noción de elemento. La supresión de la separación y la particularidad es precisa para no contravenir la elementalidad, es decir, para expulsar del proceso lo incompatible con ella. Pero la noción de elemento es confusa porque propiamente no cabe hablar de elemento mental sin "materializar" la mente, tanto si el elemento es el ser indeterminado como si es la posibilidad temporal.

Antes de la síntesis ¿qué hay? Nótese que la *y* requiere la *Aufhebung*, pues equivale a la conservación elevante: concreción y supresión.

Por tanto, *antes* de *y* (en el proceso) hay:

$\text{"A"} \equiv$ determinación inteligible, *noema*: lo conservable y elevable.

$\overline{\text{x}} \equiv$ posición particular: lo suprimible.

Lo mismo para $\frac{\text{"no A"}}{\text{x}}$

$(\,,\,) \equiv$ la separación, es decir, la ausencia de *y* debida a x, es imposible sin "no A".

Es evidente que la intención de Hegel encierra un dilema porque es antipositivista pero no puede pasarse sin la posición particular excluyéndola *a priori*, pues, como se ha visto, distingue la realidad de la posición de hecho: puesta empíricamente, la determinación inteligible no es real, por lo mismo que el hecho no es inteligible. Por eso hay que conservarla separándola de él y así, con inteligibles puros, la realidad cumple la función conectiva de concretar (lo real es racional) en el modo de una comunicación circulante de los inteligibles (más estrecha que la *koinonia* platónica). A la vez, lo racional no es real en cuanto puesto. En consecuencia, la supresión es solidaria de la concreción, que es la realización, valga la palabra; o lo que es igual, al elevar la inteligibilidad se perfila el saber y se evita el error. Pero entonces la primera negación no es real en cuanto que puesta. Así se

zanja el pleito con la posición empírica, tema que atrajo la atención de Hegel desde su juventud. La realidad es un conectivo, la posición empírica no lo es. Al error le llama *falsedad*: lo falso es la alienación. Pero lo falso aparece también en el proceso: una verdad particular es falsa. El dilema es éste: la posición empírica no es la realidad, y sin embargo es inevitable porque la realidad es terminal, y porque la distinción momentual no es la pura variación del tiempo especulativo.

Lo falso es, propiamente, lógico. Tiene que ser así, pues la partida se juega en la razón. Pero ha de haber una lógica verdadera. Si la verdad es el Saber Absoluto, toda lógica puramente formal es falsa porque no conduce a él. Por eso conviene resaltar que la pluralidad de lógicas válidas es incompatible con la lógica dialéctica. La lógica válida no puede ser sólo formal **(36)**.

36. La distinción kantiana entre lógica formal y lógica trascendental no supera el formalismo.

El proceso lógico es inseparable de los contenidos, o es un proceso falso. La falsedad del proceso es la vacuidad de un proceso *sin* incremento de saber - de determinaciones noéticas -. Tal lógica no es conectiva en sentido propio, puesto que no asocia a su movimiento los contenidos y, por lo mismo, los deja *puestos* por separado, con lo que el mismo movimiento lógico es estéril. Tal lógica es la del entendimiento - *Verstand* -, es decir, de la razón que se pretende humana. Es característico de dicha lógica que en ella el *nexo* que une *lo mismo* se estima válido: A *es* A. Con dicho nexo se consagra la mutua extrañeza de la lógica y los contenidos y, correlativamente, la lógica es formal; de dónde que la falsedad se concrete en dicho nexo. Retorna la sorpresa: Hegel sostiene que el principio de identidad es ininteligible. Pero, en rigor, como se ha dicho, la identidad hegeliana no es judicativa, sino conceptual; por eso, el conectivo de la identidad en el idealismo absoluto no es la cópula verbal, sino la *y*. Si tenemos en cuenta la alienación, tampoco el conectivo de la identidad idealista es el conectivo del cálculo: la igualdad.

El proceso lógico que une A con A, no une A al proceso mismo; por esta razón, la dinámica de dicho proceso es mera positividad o alienación, o sea, el pensar reducido a mera facticidad: lo que tiene de proceso está separado, desprovisto de contenido, ya que A queda inmutada, disociada de él. En tales condiciones, el proceso es intrínsecamente falso: no es racional. Lo peor de todo no es que pretenda serlo - no es más que un malbaratamiento, un pseudoejercicio de la razón -, sino que, a fin de cuentas, no se puede impedir que tenga lugar. La positividad del proceso lógico formal suprime de sí los contenidos inteligibles. Frente a ello, Hegel intenta suprimir la positividad en los contenidos. Nótese bien la inversión, el contraataque. El propósito es bastante neto: es la *fluidez báquica*, noción menos extraña de lo que se suele decir. ¿Cómo es llevado a cabo? En el modo de un dilema, como se anunció **(37)**.

37. La fluidez es la posibilidad elemental. Sin embargo, con ella no se resuelve el dilema.

En efecto, la supresión de la posición particular es encomendada al tercer momento: la segunda negación. Pero eso quiere decir que *antes* no está suprimida. Por tanto, la lógica

verdadera incluye la lógica falsa, pues no es verdadera sin supresión y no hay supresión si no hay nada suprimible; más aún, los dos primeros momentos dialécticos tienen que ser (en parte) falsos, pero lo que tienen de falso es, a su nivel, lo falso en cuanto tal, a disposición de la capacidad de suprimirlo. Si lo falso es sólo alienación externa, no hay supresión posible como tercer momento: hay que "meter" la alienación en el proceso.

De aquí la distinción entre las negaciones "momentuales" y la elemental. Si la supresión de lo falso se llevase a cabo *antes* del tercer momento, no cabría hablar de tercer momento. De manera que el proceso para llegar a ser verdadero tiene antes que ser falso por la sencilla razón - nada trivial - de que de otro modo el Saber Absoluto no es su término. Si no hay nada que suprimir, no hay supresión alguna; pero en tal caso nada se conserva, ya que ambas funciones son solidarias; además, lo que se conserva antes está *puesto*, pero en cuanto puesto es falso. Todavía más: la verdad es *posterior* a la falsedad porque es un conectivo pospuesto, es decir, un complejo de verdades parciales a las que necesita porque sin ellas está vacío; pero lo parcial es editado sin conexión. Todo lo cual es debido a que el Absoluto es el resultado **(38)**.

---

38. El desvarío es patente. Hegel ignora el misterio de la simplicidad divina. Asimismo, la sustitución del conectivo judicativo por los modales no es acertada. Lo procedente es estudiar el juicio en cuanto tal, no dejarlo de lado, o subordinarlo al concepto.

---

8. Ahora conviene volver a considerarlo significado por $\underline{\overline{¿x?}}$. No habiendo sino una síntesis definitiva (el Concepto Absoluto), cualquier otra pasa a jugar respecto de una nueva posición particular. Al respecto, Hegel no procede siempre de la misma manera. Con frecuencia oscila entre la inmediación y la posición. Pero, en cualquier caso, el proceso no termina en una única triada. ¿Cómo es que la síntesis pasa a ser puesta? ¿De dónde viene la facticidad requerida para la aplicación de una nueva *Aufhebung*? He aquí, a primera vista, una trasmutación enigmática.

Sin embargo, no es posible que el proceso depare, directamente a continuación de una síntesis, el momento dialéctico llamado primera negación. En efecto:

- La continuación se debe a que todavía no se ha llegado al término; por ello mismo, aquello a que la continuación apunta no comparece, sino que se *reserva* (hasta el final): en otro caso ya se estaría en el resultado absoluto y el proceso habría acabado.

- Lo que puede comparecer es la pura distinción con el término. Cumple este papel la pura posibilidad de seguir, esto es, el elemento especulativo como negación en general. Así considerada, la negación en general se denomina *existencia* (en proximidad con Leibniz). También cabe tomar en cuenta la detención del proceso como riesgo de alienación si se prosigue desde la detención. Sin duda, una misma síntesis no es susceptible de multiplicación, pues con ello se frustraría el ascenso del proceso dialéctico, o habría que suprimir la síntesis entera. Las síntesis no pueden jugar como una pluralidad de mónadas, o de acuerdo con un criterio de unidad distinto de la universalidad, por lograr en un nivel más alto. Antes del término, que es la altura máxima, ninguna síntesis es el Saber Absoluto y ha de integrarse en el proceso. Se vislumbra así la apertura de vías de avance por

descomposición de síntesis. Como tampoco tiene sentido volver a componer una misma síntesis, se concluye que la descomposición permite volver a tomar los momentos para conseguir un aumento de su significado. Ahora bien, al "sacar" los momentos de la síntesis pierden su valor conceptual **(39)**.

39. Sólo la síntesis es conceptual. Esto permite distinguir objeto y concepto y definir el proceso como superación de la reducción del concepto a objeto. Esto recuerda la clásica distinción entre concepto objetivo y concepto formal y, si se atiende a la contemplación, la distinción entre *ratio sub qua*, *in qua* y *qua*. Pero el paralelismo no es riguroso debido a la postergación hegeliana del sujeto, completamente incompatible con el planteamiento tradicional.

No carece de sentido que la dialéctica proceda *hacia* una positividad empírica, o falsa, pero sí que ello se logre partiendo de una síntesis enfocada globalmente, y sin más trámites. Sin duda, lo falso vuelve a condensarse, pero no *ex abrupto*, sino en cuanto precipita temáticamente la diferencia con el Absoluto. Pero esta diferencia debe ajustarse en cada caso, lo cual no es automático.

- En suma, no cabe admitir que la dialéctica prosiga en el modo de transformación de la síntesis *según sus tres momentos* en otro momento, sino mediante una descomposición que permita la "prolongación" de uno y otro momento. Tal modo de proceder, en la práctica hegeliana de la dialéctica, implica una postergación de la nueva síntesis, es decir, de la supresión. Si ya la síntesis es una postergación - o sea, una negación segunda, antes de la cual no hay supresión -, la postergación se agrava a medida que se asciende. Y ello por varios motivos: hay muchas nociones difíciles de ajustar y que deben comparecer; además las síntesis ya logradas no se pueden olvidar completamente, y el Absoluto ha de *reservarse* hasta el final.

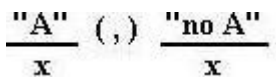
Quiere decirse que en la descomposición se aprecia una preparación *prolongada* de los momentos siguientes, que han de ser suficientemente negativos, lo que se consigue con más o menos dificultad. Esta prolongación proporciona las piezas necesarias para un manejo cuasi referencial previo al encaje según los momentos. Además de la descalificación de la cópula judicativa, la síntesis misma comporta la prolongación postergante porque la síntesis consiste en significados centrados o no atribuidos, que gravitan en su altura y no se desprenden de una sustancia en que estuvieran previamente. Sin embargo, hay que hacerla jugar respecto de nuevos negativos, y precisamente para ello se arbitran las prolongaciones que excluyen la atribución a un sujeto-sustancia presupuesto, e indican que la lógica es mediación acontecida entre la inmediación elemental y el término que la reclama, por lo cual no puede detenerse.

La diferencia con el término deja sitio para nuevas nociones, cuyo ajuste dialéctico es cuestión de paciencia. Hegel suele afrontar este curioso problema que plantea la incomparecencia del Sujeto Absoluto - y el Absoluto a la espalda - con un juego entre preposiciones (al que se añade el adverbio *fuera*) referidas a los pronombres *sí* u *otro*. Las preposiciones son: *en*, *de*, *por*, *para*. Es un juego combinatorio referido a contenidos sólo posible mientras se posterga la supresión, y con el cual se evita la cópula verbal. Un manejo de contenidos que "resbalan" de una preposición a otra, es, a su manera, un conectivo dialéctico débil que aprovecha la debilidad de los niveles conceptuales, los analiza y prolonga sus momentos hasta la consecución de momentos nuevos. Se toma en cuenta la

exención de supuestos y la incomparecencia del sujeto. Esta incomparecencia es una separación que no afecta al sujeto, y expresa la inidentidad, la imperfecta reflexión del conectivo combinatorio.

Nótese, insisto, que la incomparecencia del sujeto no es supresión alguna, sino reserva del Sujeto Absoluto que se mantiene hasta el Saber Absoluto y que, por tanto, respecto del proceso, es definitiva: la contemplación no es un momento dialéctico, sino el cuarto momento. Esto significa que la verdad absoluta, la eliminación definitiva de lo falso, no es anterior a la luminosidad de la contemplación. Sobre la relación entre la contemplación y el proceso dialéctico, me remito a las observaciones ya formuladas. El proceso se ordena a la contemplación, la cual antes del término se hace valer según el juego de las preposiciones.

9. Examinaré otra vez los momentos anteriores a la negación de la negación: para que ésta última sea momento del proceso, es preciso que los momentos anteriores estén - sin ella - afectados de falsedad. Discrepo de Hegel: ninguna de las dos cosas es estrictamente necesaria. Tales momentos pueden ser considerados como no afectados por falsedad sin recurrir a la supresión de su consideración momentual. Para notarlo, basta poner de manifiesto que son determinaciones recíprocas *antes* de la síntesis: "no A" *está* referido a "A". Para que *no* aparezca dicho estar referidos es preciso que cada uno esté afectado de autorreferencia falsa. Cabe expresarlo así:



equivale, para Hegel, a "A *es* A" (,) "no A *es* no A". La falsedad del conectivo *es* se requiere para la falsedad de la separación (,) y de la posición x.

Es evidente que la pluralidad ascendente de las síntesis, y el juego de las preposiciones, es incompatible con el mutuo estar referidos los momentos previamente a la segunda negación. En efecto, el proceso cristalizaría, sin más, en dicha referencia mutua y no podría proseguir. En tal caso, el Saber Absoluto sería imposible; más aún, es dudoso que tal estar referidos sea saber, como se verá más adelante. Ahora conviene poner de relieve el significado de la equivalencia entre la separación de los momentos y su expresión tautológica.

- En la expresión "A *es* A", es equivale a falsedad. Lo mismo en la expresión "no A *es* no A". Sin tal falsedad, x y (,) son imposibles. Dicho de otro modo: lo que separa "A" de "no A", esto es, x y (,), su falsedad posicional, dependen de otra falsedad, esta vez conectiva. Es la falsedad de la tautología o de la *mismidad*. Conviene distinguir la falsedad posicional y la falsedad conectiva. La posición es falsa, pero no toda conexión lo es; la falsedad posicional depende de un falso conectivo. La falsedad de ese conectivo es su incompatibilidad con el elemento especulativo.

Si se elimina (,), se elimina la falsedad posicional x, y al revés; esto es justamente una función de la síntesis: lo que tiene de negación segunda. Pero ¿es enteramente necesaria la función de la síntesis? Ciertamente no: puede decirse que lo es, pero también

cabe, *en atención a la falsedad conectiva*, dejar de admitirla *antes*. Pues notoriamente, "A es A" es falso como conectivo pues hace *imposible* "no A" - al desaparecer la variación pura o elemental -. Paralelamente, si "no A es no A" - lo cual es otra vez el conectivo falso -, "no A" no remite a "A" en absoluto, esto es, tampoco es posible la negación de la negación.

Pero en tal caso se abre el dilema aludido: o no admitir nunca lo falso, o admitirlo para suprimirlo. Si lo que procede es no admitir nunca falsedades, claro está que la segunda negación es superflua. Con ello, sin duda, el proceso se viene abajo. Bien, ¿y qué? ¿Para salvar el proceso se ha de dejar en suspenso el rechazo de una notoria falsedad? El pensar hegeliano es esquivante: esquiva eliminar de raíz la falsedad. Naturalmente, esto es asunto suyo, pero esquivar no deja de ser esquivar y hay que decir que en este caso conlleva la admisión de lo falso, o sea, abrir la puerta al positivismo para expulsarlo después, lo que no deja de ser ocioso, o de entrañar una postergación para el pensar.

B. EL MOTIVO DEL DILEMA

La condición de posibilidad de la síntesis - en el sentido de su pertinencia misma - es la falsedad admitida. No omitir la falsedad, postergar la declaración de su supresión, equivale a admitirla. Asimismo, al admitir lo falso, el valor de incremento de saber del proceso se quiebra (pues la falsedad no es progreso para el saber). Por lo menos hay que señalar una ambigüedad: para establecer dos negaciones hay que omitir, o dejar de hacer en un momento, la negación más importante - la segunda - y proceder a poner la primera negación. La noción de síntesis, como postergación de la negación más importante, es ambigua pues es inseparable de tal admisión de lo falso que, por otra parte, es una omisión. La ambigüedad pasa a ser un dilema al reservar al sujeto la identidad. Dicha reserva falsifica el proceso dialéctico, lo distingue del elemento y de la contemplación **(40)**.

40. En efecto, "A es A" es falsa por incompatible con el elemento. "A" sub x (,) "no A" sub x también son falsas porque ni x ni (,) son el elemento, es decir, porque el elemento es la variación pero no la posición. Pero esta segunda falsedad ha de admitirse porque en otro caso, el elemento no juega. Sólo porque "A es A" se distingue de la posibilidad, la negación es elementalmente la posibilidad: sólo la posibilidad entera se distingue de cualquier falsedad.

Con otras palabras, el proceso se falsifica al ponerlo en contacto con un sentido de la realidad distinto del que propone el idealismo absoluto. Pero pretender establecer una contemplación en tales condiciones es tontería: el cuarto momento presupone la omisión de la negación de la falsedad de todos los momentos dialécticos - también del tercero en su prolongación ascendente -, o sea, la no omisión de la falsedad. Por muy astuta que sea la razón no puede con esto.

Pero, decía, el modo hegeliano de proceder es asunto suyo. ¿Es esto desentenderse del estatuto del pensar de Hegel? Todavía no. Entonces tiene que haber alguna razón destacable para el proceder de Hegel. A mi juicio, es la siguiente: si no omitimos la declaración de la falsedad de los dos primeros momentos dialécticos, ocurre algo muy grave: perdemos la universalidad y, con ella, el interés de la razón **(41)**. En efecto:

41. Nótese bien: si se obtuviera la universalidad de otro modo, por ejemplo, antes de lo particular, toda esta disquisición se esfumaría. Pero Hegel no piensa así. Asimismo, si se admitiera la realidad del particular sin estimarla incompatible con la verdad, el idealismo absoluto quedaría al margen de nuestra filosofia.

    Para la realidad-verdadera de lo particular se ha propuesto incluso una formulación modal. La atención de S. Kripke, por ejemplo, parece dirigida a este planteamiento. Es difícil saber qué tipo de conectivos corresponde a este intento.

"A *es* A" es falso. "No A *es* no A" también es falso. Tales falsedades son el conectivo es, al que se debe la separación (,) y posición x - que no son conectivos -. Si no se omite la declaración de las últimas falsedades, si se sienta *antes* de la síntesis, se excluye de entrada la separación (,) y la posición x. Al excluir de entrada la separación (,) y la posición x establecemos la relación entre "A" y "no A". El problema es si la relación lo es entre inteligibles, incluso aunque se diga que con ella se ha excluido la positividad fáctica ininteligible. ¿Qué significa dicha relación'? Que "A" es y sólo es *relación* con "no A", y a la inversa, es decir, que ningún objeto es respectivo a sí mismo, que ninguno es pensable aislado y ello no sólo por la posición concomitante, sino en absoluto. Ahora bien, al parecer eso es lo que Hegel dice: sí, pero como resultado.

$$\frac{\text{"A"}}{x} \; (,) \; \frac{\text{"no A"}}{x}$$

equivale a "A *es* A", "no A *es* no A", es decir a falsedad. La exclusión de la falsedad es la exclusión de x, (,) y *es*. Pero entonces:

"A x no A" *antes de la segunda negación*, es decir: no momentualidad de la falsedad lógica, exclusión de ella desde el principio.

Si "A" de ningún modo (pensable) *es* "A", hay que relacionarla de entrada y por entero con "no A", y viceversa. Esta reciprocidad conectiva se expresa así: "A $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ no A". Se trata del carácter absolutamente constitutivo de la relación: una relación trascendental recíproca de la que los relatos no se distinguen de ningún modo. Es patente que dicha relación es incompatible con la noción de proceso dialéctico. Es también patente que x y (,) son falsedades imprescindibles para pensar determinaciones negativas al margen del universal. Como x es impensable tampoco son enteramente pensables entre sí "A" y "no A".

Ahora el dilema es éste: si "A *es* A" es falso, debería sustituirse por "A $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ no A". De tal $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ no pueden destacarse "A" ni "no A", o ponerse como falsas: equivale a ellas, y al revés. ¿Se quiere decir que la inteligibilidad es relación trascendental sin universalidad? Hegel no puede admitir esto:

- Porque admitirlo antes o sin el universal hace imposible la negación de la

negación: la relación trascendental bloquea la dialéctica; lo "inteligible" como relación trascendental cierra el paso a cualquier negación, pues la relación es la verdad entera: no hay nada más que inteligir. Según Hegel, en el término acontece algo parecido. Pero aquí no hay término, ni tampoco nada que conservar, pues una relación trascendental no conserva nada como objeto: es puro transitar. Se ve ahora mejor por qué era preciso postergar o esquivar la declaración de falsedad. La posición de "A" (,) "no A" es su garantía como determinaciones pensables. Al excluir de antemano de entre ellas la falsedad, "A" se *desborda* hacia "no A". Y ello al margen de la contemplación y del elemento, pues el elemento es la indeterminación de dicha relación. Ya he dicho que indeterminación no equivale para Hegel a ilimitación. La ilimitación es ajena a la experiencia; es un simple tropo escéptico: relativismo.

- Determinaciones ilimitadas no son determinación alguna; en concreto, no son determinaciones *pensables*: ¡no son inteligibles! Mejor, no son ni objetos ni opuestas, pues, enredadas en su reversible relación se hurtan a la comparecencia, no están presentes, no se objetivan. A pesar de que Hegel usa en su exposición con frecuencia un tono parecido a la relación trascendental, se cuida de hacerla reversible, salvo cuando concreta o llena con ella el universal (por ejemplo: la identidad no es la diferencia y, por tanto, es la diferencia -relativamente a la diferencia -; o: el infinito no es finito y, por tanto, es finito, pues para ser de verdad infinito ha de ser también finito). El universal eleva la relación, la incluye, permite el salto de un inteligible a otro, o que uno esté en el otro, y viceversa, sin confusión, sino dominándolos - concordancia de los opuestos -. El conectivo $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ se distingue del conectivo *y*, que indica la realidad en la síntesis, o desde "arriba" (el conectivo y no es un conectivo inmediato).

- Las relaciones trascendentales inmediatas, reversibles o recíprocas, no son pensables, carecen de perfil, no son pasos lógicos. ¿Qué son? Fusiones, trayectos consumados como tales. A esto corresponde la denominación *afectividad*. Lógicamente el rendimiento de los afectos es nulo: "A $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ no A" confunde a ambas, las "desmomentualiza": $\overset{es}{\longleftrightarrow}$ no es un *entre-dos*, sino un *entre-nadas*, una absorción ciega, la imposibilidad de destacarse. No es éste el sentido de la fluidez de los conceptos en Hegel. El paso a "no A" es exactamente "no A", con lo que ello comporta de separación, de escisión, de desgracia o renuncia al eudemonismo, o, si se quiere, de sequedad. El trabajo del negativo sería trivializado, privado de toda seriedad, si supusiera el desvanecimiento de "A" en "no A", y a la inversa. Mediación no significa intermediación, sino concreción: lo contrario a la disolución.

Hegel, insisto, no puede admitir que el pensar se diluya en afectividad. Después de él, otros se resignaron a la aceptación de la invasión de la marca sentimental. Incluso se propondrá una versión de la dialéctica en clave afectiva, o bien se sentará la tesis de que toda proposición no positiva, con pretensiones metafísicas, no es verificable sino fruto de la emoción. Esta tesis, que enarbola el positivismo triunfante o neopositivismo (victoria pírrica si las hay), si se esgrime frente a Hegel, es simple ignorancia de su planteamiento. Sin embargo, la supresión anticipada, o la omisión de la falsedad (¡la falsedad según Hegel es la lógica positiva!), da lugar a una expresión neta de la afectividad que, desde luego, no es una proposición en modo alguno (el postmodernismo tiene una idea poco adecuada de lo que es una proposición y de la misma positividad lógica).

IV. CONSECUENCIAS DEL DILEMA DIALÉCTICO: POSITIVISMO, SENTIMIENTO Y VIDA

A. LÓGICA Y VIDA

La exposición del dilema dialéctico se ha hecho sin salir de Hegel. Aunque tiene una intención valorativa, su dimensión crítica es interna al sistema. Desde Aristóteles hay que afirmar que "no A" no es una determinación pensable, pero por razones diferentes: porque "no A" no es "B". Asimismo, Aristóteles considera necesario sentar el principio de contradicción sin dilaciones. Aquí están apareciendo las indeseables consecuencias de la dilación. Apurando las cosas, diremos que la falsedad no puede admitirse en ningún momento - si se percibe -.

Hegel sigue una especie de vía media: omite la exclusión de la falsedad, pospone su supresión al encargarla a la segunda negación, porque, de otro modo, se encuentra con lo que no es ni verdadero ni falso. Pero una situación en que no haya verdad ni falsedad, esto es, ninguna objetividad, es tan degradada teóricamente que frente a ella parece preferible que haya falsedad y verdad. Sin duda, esta última situación no es tampoco saludable, porque equivale a admitir que la falsedad está justificada por ser un estatuto momentual de la objetividad. Cierto que lo falso puede sobrevenir, pero de otro modo, a saber, por incurrir en él inadvertidamente, por debilidad - ensayo y error, etc. -. Pero entonces lo falso es también lo que se creía pensar, no sólo la marcha, el proceso.

No es esto lo hegeliano, puesto que, por su parte, no hay ninguna inadvertencia, sino, repito, una omisión, una negativa a eliminar, una admisión de lo falso en la marcha hacia el Saber Absoluto, que obedece, además, a una razón muy clara: su anulación anula el pensamiento *si éste es dialéctico*. ¿Pero la omisión de la denuncia de lo falso no lo anula de manera mucho más grave? La ambigüedad es, en rigor, un dilema: un pensar fáctico no es más pensar que una omisión, sobre todo si se sostiene que la realidad del pensar no es fáctica en modo alguno **(42)**.

---

42. Ocurre, sin embargo, que dicho pensar real no es capaz de darse su propio objeto, ya que se pospone. Todo parece indicar que si el Absoluto es el resultado, se pierde de vista el carácter inmanente de la operación intelectual y se entiende mal la noción de intelecto agente al sentar: *nihil in intellectu quam prius non fuerit in mediatione*. Cabe sugerir una confusión entre especie impresa y especie expresa. Desde luego, Hegel no se atiene a la diferencia entre facultades.

Ahora bien, todo el planteamiento implica que la lógica formal es un pensar empírico. De momento no discutiré esto. Hegel entiende el dilema endosando a lo empírico del "pensar" una tarea retardante, como una pausa que permite que la conexión "A *y* no A" sea una conexión inteligible, y no se desborde afectivamente o se haga ininteligible. La contención del desbordamiento es la síntesis misma. Por otra parte, Hegel está obligado a un ajuste de cuentas con el empirismo y el mecanicismo. No puede abandonar al empirismo la de la realidad, y al mismo tiempo debe asumirlo de algún modo para rechazarlo. Este modo es el descrito. Fuera de la síntesis no hay realidad - racional -. Por lo mismo, *antes* de la síntesis hay algo en el proceso que no es el pensamiento, una realidad falsa o no racional, una pseudo-realidad: la posición separada.

Así pues, hay otra razón para que Hegel se niegue a admitir como estatuto de la primera negación lo que expresamos como "A (,) no A": piensa que el dilema tiene solución. La solución es la negación de la negación, la síntesis. La síntesis es el tercer momento y la falsedad pertenece a los momentos anteriores (no es declarada en ellos). Éste es el estilo, el modo hegeliano de enfocar los conflictos: ponerlos en fila, evitar su aglomeración. Ello presta un marcado tono terapéutico al carácter finalista de la solución. Aquí viene bien aquello de que el fin no justifica los medios: no se puede mentir para llegar a la verdad; ello es ilícito, y además inconducente. Pero centremos la atención en la interpretación especulativa de la vida que de aquí se desprende.

El paso o comunicación de "A" a "no A", la *y*, es lo *concreto* de la síntesis que - como universal - engloba las determinaciones. Es importante el *con*: con-creto significa ser y medrar juntamente: vivir. La conservación elevante es realmente concreta según la conexión que conserva; la *y* suprime la particularidad o separación y, por lo mismo concentra, ata, pues tanto "A" como "no A" no están en ellas mismas o fuera de lo que une. En tanto que no hay separación hay unión, concreción y circulación. Tampoco la generalidad, por más que no esté *entre*, es exterior o abstracta, pues no se cierne sobre los momentos previos, sino que los eleva en tanto que los une; sólo así pensar "A y no A" es universal a la vez que concreto: "*Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit*".

Nótese bien: pensar es simultáneamente general y concreto si, a diferencia de la lógica formal, no se separa de las determinaciones; si el "golpe de vista" general vale para los momentos, no se coloca por encima de ellos, sino que eleva hasta su altura las determinaciones en tanto que inteligibles. El golpe de vista capta los inteligibles, no deja de ser unitario al mirar a cada uno. Pero también entonces tiene lugar la realidad - es real lo inteligible - como conexión, animación y vida. Por otra parte, tal conexión es imposible sin la supresión - pues la detención en lo falso no es pensar -.

La realidad es compatible con el pensar - no es la confusión del pensar con algo distinto del pensar - en tanto que la contemplación cuenta con lo que el *elemento*: la idealidad misma, que no es un momento del proceso. La vida pura es especulativa, lo especulativo concreto inseparable de la contemplación. La vida es espíritu.

El elemento es indispensable para entender lo real como vivir concreto en el término, como la *y* final, pues es el único modo de que la luz no choque con la opacidad. De aquí que el elemento sea la inmediación: es preciso un comienzo absoluto y una pura variación que no sean determinación alguna. Por ello:

1. El problema de las nuevas síntesis está en encontrar una determinación no

desnivelada, o que hubiera de apoyarse en el elemento. El elemento no es compatible con una función de establecimiento parcial, que sólo puede cifrarse en la falsedad momentual. La aludida combinatoria de preposiciones está al servicio de este problema: se precisa alguna prolongación, dado que la indeterminación del elemento no es saturada por completo hasta el término. El elemento no es fundado ni fundante porque no está supuesto. No es el estatuto de ninguna determinación particular.

2. Las síntesis ascendentes no clausuran las anteriores: tienen que ser enteramente traslúcidas, no algoritmos substitutivos, porque la razón ha de bajar hasta su elemento. No cabe una notación abreviada, una simbolización o empaquetado de significados. Esto es propio de la lógica formal, pero es incompatible con el elemento. Téngase en cuenta lo dicho en el número anterior. La universalidad no puede descansar en un sustrato ni englobar lo particular en cuanto tal. Concreto no significa particular.

3. La ganancia que significa la reserva del sujeto es unilateral para la vida. Por eso el Sujeto ha de volver o bajar hasta el elemento. Sin tal descenso el Saber Absoluto se perdería. La identidad contemplativa del Sujeto anula su reserva, pues en ella se consuma el descenso. Dicho de otro modo, el Sujeto se reserva respecto del proceso, no se contamina con su particularismo, porque lo necesita entero para no aislarse del elemento en el camino que baja.

4. Esta interpretación no emanativa del descenso distingue el sistema hegeliano del neoplatonismo: la noción hegeliana de elemento no es neoplatónica. Cierto que cabe algún paralelismo: el Sujeto Absoluto es asimilable a la primera hipóstasis y el elemento a su potencialidad dinámica; el Saber Absoluto - o lo universal de la síntesis - podría ser la segunda: el *nous*, la síntesis en cuanto concreta es vida; y la facticidad positiva es materia. Pero el paralelismo no es riguroso, pues Hegel invierte el orden del ascenso y el descenso. Por otra parte, Hegel es un gnóstico, y Plotino más bien un místico.

5. Si se tiene en cuenta la bajada o descenso luminoso que comportan tanto la noción de elemento como la *Aufhebung*, cuyo carácter ascensional debe ser compensado, hay que afirmar que la ganancia en determinaciones inteligibles y la reserva del Sujeto no son suficientes para modificar el elemento en cuanto tal: la objetividad es *constante* - no general u homogénea, ni posicional tampoco - por más que *lo* objetivado no lo sea. Éste es el reparo más serio a la filosofía hegeliana. Baste indicar que la rectificación más neta del idealismo es advertir la constancia de la presencia, que descalifica lo que he llamado su altura. Sin embargo, el sentido exacto de esta rectificación es difícil de entender. Por eso, se ha procurado mostrar la debilidad de la construcción hegeliana usando observaciones más accesibles **(43)**.

---

43. Renuncio a una exposición más amplia de este reparo, que está desarrollada en otros lugares.

---

6. Lo concreto de la síntesis es lo que se entiende por vida en el nivel especulativo. Aquí hay que buscar la razón más importante que impide aceptar la relación trascendental recíproca - la vida no se disuelve en emoción -, y que lleva a posponer la declaración de la

notoria falsedad de la lógica formal, esto es, a introducir dicha falsedad en el proceso para suprimirla en el último momento. Bien entendido que, por ser falsa la lógica formal, la vida no se confunde con dicha lógica.

La *y* es una circulación viva, concreta y real "en" la universalidad del concepto y sólo así: fuera del Todo (antes) se desbocaría, y la inteligibilidad desaparecería. La no falsedad, la verdad, es evidente en la síntesis última, no antes - correlativamente, la falsedad no puede ser declarada por entero antes -. El proseguir es apasionado. La universalidad *guarda* la circulación, le permite no dejar de ser inteligible, la concreta; la particularidad *pone* en separación, impide que los inteligibles se desvanezcan, pero no los hace vivir.

7. La interpretación trascendental de la afectividad debe ser conjurada por la positividad falsa, pues para el pensamiento ofrece inconvenientes mayores que la falsedad. Una sucinta comparación con Freud contribuirá a perfilar el planteamiento de Hegel. Freud atribuye al sentimiento una carga dinámica a la búsqueda de una satisfacción.

El dinamismo de la afectividad en Freud es externo a la conciencia y entra en conflicto con ella. El conflicto es susceptible de interpretación en orden a su curación. En contraste neto con este planteamiento, Hegel propone la noción de autoconciencia infeliz. La desgracia - apasionada - de la autoconciencia significa: omisión de la declaración de falsedad, y separación respecto del sujeto.

Para el psicoanálisis, el acto fallido depende de una instancia dinámica distinta de la conciencia; por esa razón, el fallo es indicio de conflicto. Para Hegel, la omisión de la declaración de falsedad no es un acto fallido; la infelicidad de la conciencia no remite a una clave dinámica inconsciente. El Absoluto a la espalda no es psíquico-hermenéutico. No sólo se admite el conflicto, sino que se renuncia a la solución placentera del mismo. La interpretación sentimentalista de la conflictividad psíquica es distinta de la infelicidad de la autoconciencia que se sabe, todavía, no absoluta. Al saberse de tal manera la autoconciencia es desgraciada de pleno derecho: no puede no serlo, salvo que se *alienara* en busca de un consuelo. Esto no significa que Hegel sostenga el moralismo kantiano. Muy al contrario, siendo su antropología el retorno desde la alienación de la idea absoluta, la pasión y el interés son aspectos inevitables de la conducta, si bien están al servicio del interés de la razón.

Hegel trata de evitar a toda costa la pérdida del pensamiento. Esto se debe a que dicha pérdida es alienación *simpliciter*. La conciencia sin objeto, la afectividad dominante y desbocada, es insoportable. El principio de placer, desde el idealismo absoluto, es un contrasentido: no hay tal principio. El interés de la razón es predominante. Las discusiones posthegelianas sobre el interés de la razón comportan una caída en el eudemonismo de la Ilustración, es decir, en el pragmatismo.

La infelicidad de la autoconciencia es soportable por la sencilla razón de que no es incompatible con la autoconciencia y es relativa a las imperfecciones remediables del pensar. Pero la afectividad descontrolada es insoportable porque *aniquila* el pensar. El hedonismo es alienación porque consiste en volver la espalda a la desgracia. Es un equivocado modo de enfrentarse a la falsedad de la lógica formal. Buscar una consolación para la desgracia es perder la notoriedad de la posición particular. Freud, al sentar el principio de placer, sostiene que no habría conflicto si el consuelo, la satisfacción del placer, no faltase. Al *quitar* el consuelo aparece el conflicto, que sólo se resuelve si el consuelo se restablece. Hegel sostiene un planteamiento muy diferente, al lado del cual Freud resulta infantil. La autoconciencia es desgraciada porque ha de pensar lo falso; para

lo cual tiene que ser notorio lo falso: no hay inconsciente dinámico. Algunos psiquiatras actuales - como Víctor Frankl - afirman que los conflictos más graves obedecen a la pérdida de sentido. Hegel es una absolutización de esta observación: la invasión del pensar por algo distinto es el sinsentido; la afectividad no es el elemento. La revaloración de Hegel por Binswanger es comprensible en los nuevos rumbos de la psiquiatría vienesa.

8. Así pues, Hegel juega con tres factores: lo verdadero, lo falso y lo carente de razón. Cabe una lógica verdadera, una lógica falsa y una ausencia de lógica. Lo falso es impensable de modo distinto que lo irracional. El pensar tolera lo falso porque se reserva hasta su supresión terminal: lo falso es una dilación. Lo irracional es insuprimible: o paraliza el proceso, o continúa después de él. Hegel deberá admitir lo insuprimible por la razón como locura.

Los avatares de la alienación deparan otra sorpresa: es mayor la diferencia entre lo falso y lo irracional que la diferencia entre lo verdadero y lo falso; diferencia, a su vez, superior a la que media entre determinaciones objetivas. El proceso no parte de la afectividad: la posición de lo particular es el segundo momento del proceso dialéctico, no el primero. El comienzo es indeterminado, no indefinido. Si la afectividad es lo primero, bloquea al pensar, o el pensar a la afectividad.

¿Cabe que lo indefinido, la pura ausencia de saber, la perplejidad, sea el primer momento? ¿A qué da lugar la primacía de la falsedad: qué la sigue? ¿Qué ocurriría si el comienzo no fuese saber alguno, ni siquiera una pura indeterminación? Parece que estas preguntas no tienen solución, o que sólo son preguntas aparentes, pues de algún modo habría que nombrar a tal comienzo. Llamarlo, por ejemplo, materia o placer. Pero en ninguno de esos casos se da una ausencia de saber auténticamente incoativa.

Con todo, algún filósofo ha intentado tal planteamiento. En términos de saber, la ausencia primera sería el reducirse a no saber. Es el tema de la ignorancia tal como lo trata Platón, por ejemplo, en el diálogo *Menon*. Y es el planteamiento que intenta Heidegger al sustituir el primado de la conciencia kantiana por el de la imaginación trascendental en cuanto raíz de la temporalidad. Si el tiempo es un conectivo al margen de la conciencia, es una pura interremisión formal inmersa en el acontecer, al cual formaliza sin suprimirlo. En tales condiciones, la subjetividad deja de ser una conciencia trascendental para encontrarse de acuerdo con el sentimiento: es la noción de *Befindlichkeit*. El sentimiento desvelante indiscernible del sujeto se llama angustia.

La angustia es previa a toda determinación objetiva, las anula a todas y, a la vez, las trasciende. Tal trascender no es dialéctico - para la dialéctica es una paralización -, sino interrogativo. No debe confundirse, sin embargo, a Heidegger con Freud, pues su propósito estriba en no separar el acontecer del sentido, es decir, encontrar la posibilidad en el acontecer. La angustia señala el rendimiento ontológico de la finitud de la posibilidad en el acontecer.

9. La diferencia entre lo concreto de la síntesis y la omisión de la declaración previa de la falsedad, se debe a que esta última es fría positividad carente de vida. La admisión del positivismo "momentual", a que dicha omisión equivale, obedece al propósito de evitar el desbordamiento afectivo. El positivismo, en cuanto requerido por el proceso, es la exclusión de la hegemonía de la afectividad pasional humana, a la que sólo se concede un valor instrumental para la razón. Lo concreto de la síntesis, en cambio, no es ni seco ni positivista. Esta diferencia nos permite nuevas comparaciones.

El positivismo es, sin duda, refractario al sentimiento. Como también se cierra a la metafísica, es explicable que descalifique a ésta reconduciéndola a aquél. Ahora bien, una cosa es que el positivismo expulse la afectividad y otra que el hombre - el positivista, por tanto - no posea sentimientos. Pero, entonces, el positivista es el que renuncia a dirigir sus sentimientos; por eso, se encuentra con una afectividad salvaje, la cual, como se suele decir, echada por la puerta ha vuelto a entrar por la ventana.

Es sumamente peligroso reducir la metafísica a sentimiento porque ni de la una ni del otro se puede prescindir. Tal reducción es un triunfo inútil y abre paso a interpretaciones como la de Freud: conflicto constitutivo entre positividad y afectividad entendido en los términos mismos a que un pensar positivista queda expuesto.

Freud es una versión entre varias corrientes *vitalistas* posthegelianas. Si el pensar es positividad, la vida no es tal pensar. La solución que Hegel propuso es declarar falsa la lógica formal y encerrar la vida en el universal, pues la vida es lo concreto de la síntesis. Al ser abarcada por una generalidad, la relación "A *y* no A" es la realidad concreta como supresión del significado positivista de la realidad. La *y* relaciona determinaciones objetivas en tanto que suprime la falsedad: es el paso o circulación *de* una determinación a la otra - sin combinatoria de preposiciones -. Sólo así lo universal es, a la vez, concreto. Si las determinaciones se resistieran a dicho circular, quedarían separadas, el universal no sería a la vez concreto, y la supresión de lo falso no habría sido lograda. Tal paso es algo así como un movimiento, una danza, un intercambio metabólico: en suma, está animado. Pero, a la vez, es universal. Lo universal controla la exultación del recíproco *inesse*.

10. Esta *conceptualización* hegeliana de la vida es insostenible. Si la vida se incluye no es vida, porque no *crece*. No basta señalar que la vida es un movimiento. La comprensión de la vida como movimiento es aristotélica. Hegel recoge la sugerencia de Aristóteles. Pero se queda corto. La vida como movimiento tiene que ser un crecimiento. El sentido hegeliano del incremento no se hace cargo del crecimiento vital, puesto que *entiende la vida como movimiento en la síntesis terminal*. Como concreción del universal, la vida es vida retenida.

Pero ¿cabe retener la vida? ¿No exige esta retención un dejar de considerar cualquier expansión? La melancolía que sugiere el carácter crepuscular del saber en la *Filosofía de la historia*, ¿no es también una confesión del fracaso que afecta al universal concreto, es decir, a la capacidad de retener la vida en el universal sin amortiguarla? Para el sentido activo y renaciente del movimiento vital, propuso Aristóteles la noción de *praxis*. Añadiré que el crecimiento de la vida humana ha de referirse a su principiación: es la noción de *exis*, que carece de equivalencia en Hegel. *Praxis* y *exis* son variantes de la noción de acto.

B. POSITIVISMO Y VIDA

Por lo pronto, queda claro que la vida en Hegel no es *positiva*, sino la supresión lograda - o postulada - de lo positivo. Se entiende así que el vitalismo del siglo pasado propusiera una noción de vida irreductible a la positividad, y en algunos casos proclive al irracionalismo - en la medida en que la ciencia tendía al positivismo -, y que las ciencias

biológicas de corte positivista se nieguen a tomar en serio tal noción de vida.

He aquí varios equívocos que conviene deshacer. La noción hegeliana de vida y las que derivan de ella son inadmisibles. El irracionalismo de ciertas corrientes posthegelianas es la consecuencia de sacudirse la generalidad del concepto y de no aceptar tampoco para la vida la lógica formal. Otras posturas, como las que propugnan la distinción de ciencias del espíritu y ciencias naturales, son eclécticas, por cuanto dejan en manos del positivismo las ciencias naturales.

La imposibilidad de asumir por entero la positividad es la alienación. La pugna entre lo positivo y su supresión en el idealismo absoluto es una prueba suficiente de que Hegel no piensa la noción de acto. La realidad hegeliana se agota en actualizar la posibilidad. La presencia absoluta, lo más alto, carece de una fecundidad de su mismo rango, se consuma en un descenso. Desde el descenso la génesis dialéctica es provisional, preparatoria o expositiva. Pero el descenso no es ninguna génesis.

V. CONCLUSIÓN: EL DETERMINISMO HEGELIANO Y EL SIGNIFICADO FILOSÓFICO DEL IDEALISMO

En el proceso dialéctico hay una intrínseca dimensión positivista; el positivismo no solamente deriva o es facilitado por de Hegel, sino que está ya en él. Pues bien, ese peso positivista que anida en el proceso dialéctico es el fracaso mismo de la dialéctica. La ausencia o neutralización de la noción aristotélica de acto hace imposible decidir la pugna entre el positivismo y el idealismo. Al desconocer la noción de acto, tanto el empirismo como el idealismo tratan de un modo insuficiente la relación de lo pensado con la realidad.

A. ÉTICA Y DETERMINISMO

Por lo pronto, el proceso dialéctico es inercial por positivista en el siguiente sentido: si lo real es racional, y a la inversa, según el proceso dialéctico se van incrementando la realidad y también la racionalidad. Pero hay algo que no se incrementa, a saber, la relación entre el proceso mismo, así como lo que en él adviene, y un criterio de *variación* moral posible. El proceso está cerrado, sin más, a un poder ser mejor o siquiera de otro modo. Pero entonces la noción de incremento puro se aleja. Hay determinismo en la dialéctica. Lo que ha acontecido, lo que se describe o se construye dialécticamente, ha sucedido tal como ha sucedido y como tenía que suceder y, en consecuencia, no cabe plantearse la pregunta de si es bueno *o* malo, no sólo como apreciación cualitativa, sino dinámica.

El proceso dialéctico implica la eliminación de la efectividad del deber ser; excluye la *posibilidad* de que las cosas pudieran haber sido de otra manera; esto es determinismo moral. Pero el determinismo moral es una contradicción excluyente - no de índole dialéctica -. Tal exclusión no es una mera eliminación asertórica, es decir, lo que expresa la proposición: lo moral no existe - por otra parte, Hegel propone una versión dialéctica de la ética -, sino un empobrecimiento del proceso mismo y en tanto que proceso real. No se disminuye la realidad de un proceso sin disminuir lo que tiene de proceso. Lo moral no es un adorno cualitativo de un operar, pues es evidente que poder ser, o no, en virtud de un deber, es una variable constitutiva, animadora, no añadida, del operar humano.

Si lo real es racional en el sentido de que lo que ha sido, ha sido así dentro de una legalidad inexorable y, en consecuencia, no puede haber sido más que como ha sido, la rigidez del proceso es patente: en él no rige sino la espontaneidad de la fuerza y el resultado, de ningún modo un control del proceso en su desencadenamiento mismo. El positivismo consiste en que los procesos se justifican en sí, o en cuanto ocurren y resultan: no responden ante nadie, transcurren y se llevan a cabo sin más. Tal transcurrir es una constancia inerte. No hay ninguna *distancia* - ni acuerdo - entre el modo como ha sido el proceso y como debería o podría haber sido. ¡Pero salvar esa distancia es proceso! En la misma medida en que carece de sentido la pregunta acerca de si el proceso podría y debería haber sido puesto, o no, la dimensión moral del proceso desaparece. Lo que sucede sin remedio no puede ser en absoluto considerado como un proceso con relevancia moral: no hay instancia capaz de juzgar el proceso porque no es referible a criterio decisorio en su ejercicio - o porque en este sentido no es proceso -. La equivalencia de *Welgesichte* y *Welgericht* es una detonante declaración de crisis moral. Tal equivalencia anula la distancia sin la cual no existe la libertad ni la trascendencia.

La libertad sucumbe al planteamiento dialéctico. La libertad tiene significación moral si es activa y funciona, al menos, como un factor selectivo: al menos cierto tipo de cosas han sido como han sido *en virtud* de un acto libre. Si se hubiera iniciado a partir de otra decisión, el proceso hubiera sido distinto. De la incoación decisoria depende el proceso, si no en su efectivo estar puesto, sí al menos en su desencadenamiento. Determinismo, amoralismo y extrañamiento absoluto de la libertad en la voluntad son correspondientes. Un proceso posiblemente *otro* en su inicio no es sólo un proceso dialéctico o posiblemente *otro* en su curso. Un comienzo libre no es lo que Hegel entiende por elemento.

Asimismo, la noción de voluntad arbitraria de la Idea como explicación de la alienación no resuelve nada, es decir, es éticamente insuficiente; una voluntad arbitraria en modo alguno todavía es una voluntad libre. Espontaneidad no es lo mismo que libertad. Ser libre es mucho más que ser espontáneo: es el control apriórico del actuar.

Si el sentido moral de la libertad no es asumible en términos dialécticos, la dialéctica es un fracaso, un proceso *particular*. Si los incrementos dialécticos no son mejores ni peores desde un punto de vista ético, la dialéctica es vida automática, no pertenece a la esfera ética, y no tiene nada que ver con lo radical en el hombre. Dicho fracaso puede ser apreciado o tematizado de diversas maneras. Para Kierkegaard, instalarse en el cuarto momento es cinismo, culminar sin haber ejercido la libertad, desfachatez. Hegel se dijo a sí mismo una cosa distinta; vio el futuro en los términos irremediables de su propia inhabilidad para abrirlo. Pues el futuro moral está justamente abierto de una peculiar manera, a la que Hegel se cierra.

B. NEGACIÓN Y DETERMINISMO

Para notar el determinismo dialéctico no es preciso salir del ámbito lógico. El determinismo es la insuficiencia del proceso editor de contenidos momentualmente negativos. Para Hegel, incrementar lo cognoscible respecto de un estadio dado es una variación consistente en negarlo. Y se vuelve a ejercer la negación estableciendo la *y*, es decir, negando la negación en su particularidad, pasando a la conexión, a la concordancia de los opuestos. Pues bien, esto que parece tan prometedor y neto, en rigor está mal pensado ya en la primera negación, la cual no es un aumento, sino una disminución de la distinción *posible*.

La negación particular no es una diferencia, una variación neta, pues está definida: "no A" solamente es posible en función de "A". El positivismo de la dialéctica está ya aquí de un modo más agudo que el advertido por Hegel, pues afecta a la negación entera, no sólo a su posición. Desde luego, la consideración ética de la diferencia entre lo que ha sido y lo que podría haber sido en virtud de un deber se desvanece con ello. Pero, además, la dialéctica no resuelve la cuestión de la novedad pensable, porque la primera negación no es un incremento independiente, o no lo es en cuanto que independiente. Hegel se cierra el camino para verlo con su interpretación peyorativa de la separación. Ahora bien, si "no A" fuese distinto de "A" de modo que la distinción no la refiriese completamente a "A", entonces *no sería sólo* "no A", sino que sería, sin duda, distinto de "A", pero independiente, inteligible de acuerdo con su diferencia, que no se reduciría a la negación.

Aristóteles registró cuatro sentidos de la oposición. Pero sostiene taxativamente lo siguiente: "B" jamás es "no A"; si "B" fuese "no A" meramente, es decir, si "B" se definiera por su contradicción con "A", "B" no sería nada. Bien entendido: no sólo en atención al principio de contradicción, sino en atención a la insuficiencia de "A" para determinar a otro en el ser y en el ser pensado. "B" alude a un orden de consideración superior a "A", y que también "A" requiere. La primera negación no es una función significativa; variar negativamente no tiene como término otra noción. Darle demasiada importancia a un término de referencia dado, en el sentido de tomarlo como una determinación determinante, es pillarse los dedos en lo que a la pensabilidad respecta: una abdicación de la infinitud del pensamiento, en cuya virtud lo que pensamos es *más* que su oposición a otro **(44)**. La expresión "A" muestra en las comillas el artificioso prescindir de una diferencia entre objetos mayor que la negación.

---

44. Esto significa también que Aristóteles no conecta en directo objetividades, sino que incluye siempre el pensar como acto. Esto es lo que Hegel no hace, porque pospone el pensar o porque para él la posibilidad no pertenece al orden del acto de pensar, sino al de lo pensable.

Esta tesis aristotélica es recogida varias veces por Tomás de Aquino en la siguiente expresión - tan explotada como mal interpretada -: lo primero que aprehende nuestro intelecto, y en lo que resuelve las demás concepciones, es el ente (trascendental). Esta tesis

implica: ninguna de nuestras objetivaciones se define *sólo* en cuanto distinta de ninguna de las demás objetivaciones. Si una - cualquiera - de nuestras objetivaciones fuera simple función negativa de otra objetivación, habría que *pensar según* la objetivación - que define - a la otra objetivación, la cual quedaría *ipso facto* fuera del ente trascendental y sería una nulidad conceptual; no sería concebible - por defecto, no por exceso -. Hay que excluir que una noción sea capaz de determinar enteramente a otra, o que el proceso determinante se consume según la negación.

Es claro, asimismo, que reducirse a una noción como a la única noción de momento pensable, y con respecto a ella intentar el incremento cognoscitivo por negación, es una artificiosa inhibición que va seguida de una especie de frenesí o zarabanda, de una reconquista superflua y de una constante retroferencia dedicada a salir de una soledad fingida, tareas que dan lugar a una inquietud saltarina, a un pensamiento zascandil, obsequioso y desocupado, esto es, a un desequilibrio del método con la temática. El proceso dialéctico no es un incremento del pensar, sino una incorrecta, esquivante y nostálgica pululación de fragmentos objetivos desprovistos de pensar. Tampoco en la realidad extramental un ente se determina exclusivamente por otro. No es ilegítima la comparación de "A" y "B", pero la idea de que el paso no es inercial, o que la prosecución a partir de "A" se construye exactamente como "no A", se revela después de este breve análisis, como puro intento de salir de "A" según lo que solamente tiene sentido en función de "A". Tal salida es ficticia, pues si "no A" no se decide más que en función de "A", es reactiva respecto de "A". El determinismo es evidente: la libertad no es abordable con este modelo.

C. EL COGNOSCENTE Y LA NEGACIÓN

Conviene añadir que si "no A" sólo es entendida en relación a "A", tiene lugar una abusiva usurpación del sujeto pensante: es absolutamente imposible que el sujeto pensante equivalga a una determinación objetiva. Claro que la Idea Absoluta no es una determinación, sino el cuarto momento. Pero ello mismo obliga a distinguirla de *todas* las determinaciones dialécticas, con lo cual la identidad sujeto-objeto carece de sentido.

Por lo demás, no se ve qué podría suprimir la *Aufhebung* si la primera negación careciese de particularidad como puesta en su diferencia. Tampoco Hegel lo ve. Pero, *puesto* en su diferencia, el momento de la primera negación no es suficiente para lograr la desaparición de la inercia en el proceso. La renuncia a la trascendentalidad del ente conlleva este gran inconveniente.

Si esto es así, tampoco el tercer momento, es decir, la negación de la negación, es por completo nuevo. Si "no A", justamente como "no A", sólo se puede definir respecto de "A", ya queda vinculada a "A" *antes* de la síntesis. Tampoco la supresión puede ser total: de algún modo el tercer momento se separa de los otros. En suma, el proceso dialéctico no cumple el objetivo para que está programado: el logro del universal concreto.

Hasta aquí he puesto de manifiesto que la concreción tiende a anticiparse. Ya he señalado los inconvenientes de esta anticipación para la interpretación dialéctica del pensar. Sin embargo, es fácil evitarlos: basta con no aceptar la primera negación. Una cosa es la

diferencia de las determinaciones pensables, y otra la generalidad de la negación. Tal generalidad no es concreta **(45)**.

45. Que las ideas generales no son concretas en el sentido hegeliano está mostrado en el Tomo III de mi libro *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed. 1999.

D. DISCUSIÓN DEL VALOR METÓDICO DE LA DIALÉCTICA

Para terminar este apretado examen de las interioridades dialécticas son suficientes las puntualizaciones que siguen:

1. La historia ha mostrado la crisis y el fracaso de Hegel.

2. Es posible averiguar las razones de dicho fracaso sin recurrir a la historia, sino procediendo a un arreglo de cuentas con el hegelianismo que se libre de él sin incurrir en el atolladero de los posthegelianos críticos.

Ante todo, la apreciación según la cual la lógica formal es falsa, no es acertada. Nótese que si este es el caso, el entramado dialéctico se viene abajo: no se ha pospuesto ninguna declaración de falsedad, la conciencia desgraciada desaparece y no hay lugar para la supresión: la *Aufhebung* carece de sentido.

Para que la lógica formal no sea falsa hay que distinguir la lógica formal de la metafísica. Por lo pronto, tal distinción implica que el saber de contenidos se distingue también de la lógica formal. Digo por lo pronto, porque la primera distinción es de mayor alcance que la segunda; de donde también que la metafísica no equivalga al saber de contenidos objetivos.

La distinción entre la lógica formal y los contenidos objetivos comporta, desde luego, que las formalidades generales y los contenidos no son enteramente solidarios. Con ello cuenta Hegel, pero de manera impropia, pues lo cifra en la positividad - que entiende como falsa - y pretende su supresión - segunda negación -. Lo correcto es afirmar que no por ser generales las formas lógicas dejan de ser pensables ni modos de pensar; a la vez, los contenidos no son pensables desde las formas, las cuales así separadas versan sobre significados empíricos. No hay hallazgo lógico de contenidos objetivos, sino de ideas generales.

Si las ideas generales - y no los contenidos objetivos - son lo que se separa, las generalidades mismas, en tanto que distintas de los contenidos, son pensables en cuanto relativamente indeterminadas, vacías u homogéneas, y así relativas a lo particular. De dónde también la impertinencia de todos los momentos dialécticos: de los dos primeros, pues lo que la lógica encuentra son las ideas generales y no los contenidos, y del tercero, pues las generalidades lógicas son pensables como campos gnoseológicos válidos respecto

de particulares, y no como repletas de contenidos, o como posteriores a sus determinaciones; todo lo contrario: las determinaciones empíricas respecto a las cuales las formas lógicas son válidas son posteriores a las determinaciones con contenido. Por eso las llamo determinaciones *segundas*.

A los contenidos pensables que no son posteriores ni simultáneos a la generalidad lógica cabe llamarlos determinaciones objetivas *directas* - noemáticas - pensadas según la abstracción - epagógica -. Tales contenidos no se confunden con los particulares o determinaciones segundas. A las formas separadas en cuanto generales, homogéneas y vacías, y en modo alguno pensables *a la vez* que las determinaciones directamente abstractas, hay que vincular *el uso mismo de la negación*. A los significados empíricos, que presuponen las generalidades, es oportuno llamarlas determinaciones *segundas*. La referencia de los contenidos al ente es el *concepto*.

Con esto se logra una primera aclaración del campo objetivo respecto del planteamiento hegeliano. Si las ideas generales y las determinaciones directas no son enteramente solidarias, habrá que plantear de otra manera la relación entre ambas: si la síntesis hegeliana no ha lugar, dicha relación no es meramente objetiva; de aquí se sigue que la diferencia no es sólo objetiva, sino *metódica*. Con otras palabras, la inteligencia humana no se actualiza con una sola operación, sino de acuerdo con varias operaciones. El proyecto de Saber Absoluto se monta sobre el desconocimiento de esta pluralidad **(46)**.

46. El estudio detallado de la pluralidad de operaciones intelectuales se desarrolla en los cinco volúmenes del *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984-1996.

E. IDEALISMO, POSITIVISMO Y REALISMO

Si se admiten las distinciones apuntadas, cabe establecer la siguiente clasificación:

1. El predominio de la determinación objetiva noemática acompañada de la apreciación de la determinación empírica como ininteligible o falsa, da lugar al *idealismo*.

2. El aislamiento de la determinación empírica y el rechazo de la abstracción, que declara no pensables las determinaciones objetivas noemáticas, da lugar al *positivismo*.

3. Si toda determinación objetiva, tanto noemática como empírica, no sólo es inteligible aislada, sino que lo es *desde* una instancia superior a la determinación misma, que es su fundamento y que se suele llamar ente trascendental, se permanece en el *realismo tradicional*.

Idealismo, positivismo y realismo ponen en juego el estatuto del saber y, por lo mismo, el de la filosofía. En los dos primeros casos, no hay otro saber que el científico, y la ciencia es objetiva; si la filosofía existe, existe en tanto que ciencia y nada más. Si se

advierte que la determinación objetiva no agota la inteligibilidad, puesto que depende de un fundamento superior, la filosofía es algo más que sólo ciencia.

El estatuto del saber superior a lo objetivo no es inasequible, ni tampoco el término de un tender místico - negativo respecto de la objetividad -, ni agotable según la presencialidad objetivadora. Pero sí es una efectiva dimensión del saber. En el realismo clásico, ya maduro en Aristóteles y cuya cumbre es Tomás de Aquino, esta dimensión del saber recibe el nombre de *hábito* - sobre todo, el hábito llamado *intellectus* y la *sapientia* -. La reducción de la filosofía a ciencia precisiva, o lo que es igual, el postulado de que no hay otro saber que el objetivo, se desencadena en el siglo XIV, y es aceptado a partir de entonces, de manera que el estatuto de la filosofía y de las discusiones acerca de la misma queda limitado por dicho postulado. Con gran frecuencia, la discusión termina en la renuncia a la filosofía. La razón de ello hay que verla en que la objetividad es insuficiente para la filosofía porque no es todo lo inteligible.

Añádase que lo más propiamente inteligible de la objetividad puede a su vez ser prescindido por la generalidad lógica: al generalizar *empaquetamos* las determinaciones porque lo empírico es siempre pensado en función de lo general. Generalizar es *homogeneizar*. Lo general como campo de dominio teórico homogéneo se aplica a lo empírico. A su vez, cualquier noción general es positiva desde otra noción general más extensa. Por eso la generalización es *abreviante*, encierra en símbolos con los que se calcula. En estas condiciones la inspección actual de los contenidos no tiene lugar: el cálculo es, en cierto modo, un olvido y, por lo mismo, un cierto empobrecimiento. Al calcular se renuncia al Saber Absoluto. En la medida en que el Saber Absoluto se pretende en términos de objetivación, la pobreza de las positividades es apreciada como falsedad. Tal apreciación no es correcta porque la objetividad no agota el saber.

El idealismo es objetivismo sin olvido. En Hegel la memoria tiene una función trascendental de rescate y conservación asimilable a la *Aufhebung*. En Descartes la lógica formal y la memoria son descalificadas por motivos idealistas: son incompatibles con la vigilancia actual del espíritu. Sin embargo, lo que Hegel llama elemento y Descartes evidencia no van más allá de la objetividad. Tampoco en este punto Hegel inventa. Por lo demás, Descartes no es el primer descubridor del idealismo. Más aún, la idealidad es aquello de que se percata todo filósofo: nadie es filósofo si no se percata de ella; nadie deja de ser filósofo sin olvidarla, y nadie es hombre sin ejercerla.

La diferencia entre el idealismo y el realismo no estriba, en modo alguno, en que el segundo desconozca la idealidad. El máximo pensador realista, Tomás de Aquino, *no es menos que idealista*. Ningún filósofo es menos que un conocedor de los objetos en cuanto que tales. La idealidad es nuestra propia *luz* captada.

Al conocer nuestra propia luz sabemos que algo en nosotros es inmortal. De ello no podemos por menos que *gozarnos*. Pero este gozo puede dar lugar a un cierto solipsismo, a la tendencia a quedarse en él, a aislarnos e independizarnos. De esta manera se consagra la precisividad de la objetividad misma, y precipita el idealismo como reduccionismo. Es aquí donde está la diferencia con el realismo: no es que el realista desconozca la objetividad; es que no se reduce a ella, y no se le ocurre siquiera un proyecto de Saber Absoluto contando con la luz humana tan sólo, en tanto que reflejada en la objetividad. Al realista no le hasta con ser él obviamente espíritu; se da cuenta de que con ello no está resuelto el problema de su destino eterno, porque él no es la eternidad y su propia luz no es la luz absoluta, y por ello es radicalmente dependiente, lo cual comporta que ni el tema de la fundamentalidad ni el de la libertad son sólo objetivos, etc.

No sería acertado decir que el pensador realista no es idealista (negar las ideas es renunciar a pensar); sí lo es que el idealista no es realista. Desde una posición realista cabe, por precisión del pensar como acto, quedarse en idealista (o ideísta). También puede suceder que la clara insuficiencia del proyecto de Saber Absoluto en términos objetivos suscite cierta indignación, acrecentada por el estropicio que dicho proyecto produce en la religiosidad: la difusión social del idealismo absoluto o de los fragmentos de su naufragio son motivo de una justificada y seria preocupación. Nótese también que el pleito entre idealistas y positivistas adquiere aires de gresca que el pensador realista no tiene por qué compartir: tanto las determinaciones noemáticas como las positivas son pensables. Ello implica, según he indicado, que no se objetiva de una única manera.

El idealismo no es de suyo subjetivismo ni lo puede ser de forma cabal: en todos los casos en que el idealista nota que la subjetividad tiene algo de positivo - como es el caso del *sum* cartesiano -, o que es una determinación particular - así lo ve Espinosa -, o es externa a la objetividad, el idealista sacrifica el sujeto, o lo salva *in extremis*. También para el positivismo el sujeto tiende a ser una ignota *x*.

Es frecuente que el idealista acabe notando la insuficiencia de su postura. El desenlace puede ser una seria autocrítica - Platón, Fichte, Schelling, Husserl; acaso, aunque casi tácita, en Hegel, etc. -, y una apertura hacia la mística o un derrumbamiento escéptico o un acentuamiento de la importancia de la subjetividad en términos patéticos.

El realismo es una filosofía abierta, el idealismo una filosofía cerrada y el positivismo una filosofía indefinida (esta última paradoja se explica por el juego de positividad y generalidad). La baza fuerte del positivismo es la imposibilidad de objetivar a la vez - *simul* - la generalidad y los contenidos - es la imposibilidad del universal concreto hegeliano -. La baza fuerte del idealismo es el reflejo de la luz en el objeto - lo que se suele denominar saber especulativo -. La del realismo es la imposibilidad de tratar adecuadamente la prioridad del ser del sujeto y de la *objetividad misma* en términos objetivos, es decir, la irrealidad de la reflexión completa concurrente con el objeto.

Lo indefinido del pensar positivo equivale a la imposibilidad de una explicación suficiente en términos positivos. La explicación suficiente es lo que se llama conocimiento *por causas*. Cabe una explicación positiva: no cabe una explicación positiva suficiente. Si llamamos *ciencia* al conocimiento explicativo, y *naturaleza* a la explicación suficiente (o por todas las causas), resulta que la ciencia positiva no es igual a la ciencia natural. Esta inequivalencia es sentada por el realismo que por ello puede también entender la ciencia como un hábito caracterizado por su pluralidad.

El conocimiento habitual no es exactamente un conocimiento objetivo, aunque puede - sin agotarse - trasponerse o traducirse en objetividades. Esto implica que las determinaciones noemáticas precisivamente tomadas no constituyen ciencia alguna: su consideración científica las supera. Por otra parte, los hábitos cognoscitivos son varios, y de entre ellos la ciencia es el de menor rango, o también, el más próximo al conocimiento objetivo. En lo que respecta a la ciencia positiva, su carácter habitual reside en lo indefinido de la generalización: es posible saber calcular objetivamente; no es posible, en cambio, sabiendo calcular, un cálculo total. En lo que respecta a la ciencia natural, su carácter de hábito se cifra en lo que llamaré *implicitud*. La temática correspondiente al implícito es lo explícito. Lo explícito es lo heterogéneo. Lo heterogéneo es, ante todo, la pluralidad del significado de la noción de causa y, desde ella, la pluralidad de los predicamentos. El estudio del concepto y del juicio es insuficiente si no se tiene en cuenta las citadas heterogeneidades **(47)**. Dicha insuficiencia se traslada a los planteamientos morales **(48)**.

47. Es un error reducir el juicio a conexión de conceptos. Tampoco el juicio es la totalidad de los conceptos, ni el sujeto un conjunto de los predicados. Asimismo, el silogismo no es la totalidad de los juicios.
48. La necesidad no equivale a la posibilidad total.

En suma, la discrepancia con el proceso dialéctico ha venido a cifrarse en la imposibilidad de dar cuenta de todo lo pensable con un *método* único. Como se ha visto, es incluso dudoso que la dialéctica sea un método. Más radical es la discusión de la altura de la presencia que deriva de la detectación de su constancia; no obstante, atendiendo a su dificultad, se deja sin desarrollar esta discusión.

HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO

CAPÍTULO II - KIERKEGAARD, CRÍTICO DE HEGEL: LA DIALÉCTICA COMO TEDIO Y DESESPERACIÓN

I. UNA IMPRESIÓN DE INANIDAD

A. LA IMPRESIÓN

Aplicar el método dialéctico al pasado es un pretencioso contrasentido. Hegel no lleva a efecto lo que dice hacer, porque todos los contenidos de su construcción los ha debido aprender en los libros. Pero si no ha inventado nada, no ha hecho nada (se entiende: en términos hegelianos). Ahora es oportuno explorar la decepción derivada.

No se puede sostener que la interpretación dialéctica de la historia equivalga al ejercicio de su autogénesis. Todos los contenidos están dados ya, y la supresión y guarda de tal dación no es tan fácil como estima Hegel, que se ha limitado a entenderlo - a veces muy bien - y a ordenarlos dialécticamente - con éxito desigual -. Ahora es cosa de preguntar si, por lo menos, Hegel ha inventado su método. Pues tampoco: el proceder dialéctico se insinúa ya en Fichte. Pero hay más: dejando a un lado a los griegos, que siempre son un precedente, el hallazgo del logos dialéctico moderno es anterior: lo encontró un dominico medieval (la clave de la Edad Moderna está en la Edad Media): el maestro Eckhart, filósofo y místico alemán que muere veinte años más tarde que Duns Escoto **(1)**.

1. Sería interesante mostrar cómo ejerce Eckhart el método dialéctico. Desisto de ello para no complicar esta exposición. En cualquier caso, Eckhart influyó decisivamente en los filósofos alemanes del Renacimiento, sobre todo en Nicolás de Cusa, en la mística, en la *devotio moderna*, y también, directa o indirectamente, en pensadores de tipo gnóstico, como Jacobo Boehme. Es claro que Hegel aprovecha esta línea especulativa.

B. DOS ACTITUDES DERIVADAS

De pronto, Hegel se ha desmoronado. Si no ha inventado nada, no ha generado nada; eso es evidente. Ahora se puede adoptar una de estas dos actitudes. La primera se expresa así: en rigor, lo que parece una génesis dialéctica - aquí suena una palabra importante -, es decir, *existencialmente*, no lo es. Hegel pretende haber realizado una autogénesis; pues bien, existencialmente no la ha realizado; su sentido de la realidad es cualquier cosa menos la realidad que yo soy o he de llegar a ser.

Desde el punto de vista de la existencia, en el sistema especulativo no hay nada sólido ni logrado. Ésta es la actitud de Kierkegaard. La noción de existencia es una reivindicación de lo radical.

Una segunda actitud se formula así: Hegel no ha llevado a cabo ninguna autogénesis; ha teorizado, no ha transformado; pero eso no quiere decir que la dialéctica no sea realmente genética. Ahora bien, para que lo sea es imprescindible que emigre fuera del pensar y valga para el futuro: se trata de transformar. Si el método dialéctico no es una falacia referido a sí mismo, una ficción, una superchería en los términos en que se propone, sino que tiene una efectividad propia, hay que probarla respecto del mundo y del futuro. ¿Qué ocurre entonces? Repito: se acepta la dialéctica, pero se apostilla que la autogénesis, para no ser una vana pretensión, tiene que ser ejercida hacia adelante (no hacia atrás), lo que exige un proceso en marcha extra muros del pensar. El planteamiento parece prometedor, pero tiene una contrapartida automática: el presente no es la síntesis definitiva.

Si Hegel es pura apariencia de génesis, si lo que dice es irreal, y, sin embargo, se acepta la vigencia real del método dialéctico respecto del futuro, el presente del pensar no es la síntesis final: no puede serlo en modo alguno, y las contradicciones quedan abiertas. Por lo mismo, al escaparse el proceso fuera del pensamiento, la ascensión dialéctica se detiene. El proceso sigue pero pierde altura - sigue y no sigue -. Quien plantea así la cuestión, es decir, el que interpreta la crisis hegeliana de esta manera, es Carlos Marx: Marx aspira a una transformación del hombre, pero se la confía al porvenir histórico. De esta actitud no trataré en este capítulo.

El mérito de Kierkegaard se concentra en varios puntos de los que aquí destacaré uno: es quien mejor expresa la dimensión psicológica de la crisis del hegelianismo.

C. SENTIMIENTOS ANEJOS

Psicológicamente, la posibilidad abierta por el desmoronamiento de la filosofía hegeliana en cuanto filosofía ejercida, la nombraré con una palabra que luego se ha usado incluso para titular algunos libros, es una situación de malestar, de ancho y hondo malestar: romanticismo agudizado.

Malestar: ¿qué evoca esta palabra? Tal vez, simplemente molestia o fastidio: lo que se siente, por ejemplo, cuando uno está con gripe, o al atender a un parloteo cargante e inoportuno. Un grado más intenso de malestar sería un dolor extenso y sordo, o una permanente falta de ajuste con el ambiente. Pues bien, el malestar que sintieron o experimentaron los que dependen de Hegel es un malestar generalizado, atmosférico: algo

más que un estado de ánimo, porque se confunde con las coordenadas de la situación misma. El hombre en malestar es el hombre que está mal. El mal de un estar es estar-mal, encontrar-se mal no porque duela algo, sino porque nada sobresale del dolor: es un malestar cuyo mal afecta a todo el ser y cuyo estar se confunde con él.

Alguna vez se ha intentado explicar esto acudiendo a la psiquiatría, pero tal explicación no es suficiente; es preferible referir la desarmonía, el desasosiego, a la situación espiritual.

El malestar generalizado es el *mal du siècle*; el romanticismo agriado y escarmentado, o el malestar de la cultura. Freud todavía sigue mal. Se trata, sí, de enfermedad, pero por todo lo alto. He aquí otra palabra clave: enfermedad.

Sin Hegel se habría dado igualmente una fase de depresión y sufrimiento pero sin resonancia trascendental. La gente lo habría pasado mal y sacado inspiración para hacer revoluciones o para escribir poesías lúgubres y cosas así. Pero los filósofos no se limitan a contar lo que les pasa, sino que aspiran a entenderlo y procuran expresarlo con fórmulas desconsideradas, generalizadoras e iluminantes.

El malestar fuertemente sentido busca una interpretación teórica. El resultado inmediato es el siguiente: estamos enfermos. El malestar general como criterio desencadena la importancia decisiva de la categoría de enfermedad. El punto de referencia constante, el pensar *desde* el malestar, destaca la noción de enfermedad: estamos enfermos de arriba a abajo. La situación es enfermiza hasta el punto de ser intolerable, y nosotros enteros somos también enfermos.

Al seguir esta línea se llega a lo que la enfermedad sugiere: la curación, y por tanto, la terapia. A una enfermedad tan grave es preciso tratarla a cualquier precio. Kierkegaard está de lleno en esta línea: es un terapeuta. Marx también pretende serlo. Y Nietzsche quiere curar una terrible enfermedad: la de ser hombre. Años más tarde Freud toma el relevo.

A primera vista la terapia parece ser una tarea propia de los médicos profesionales, por otra parte los únicos competentes; los demás no pasarían de curanderos.

El médico se ocupa de una serie de enfermedades, pero no de la enfermedad como tal. Así pues, la cuestión sigue abierta: el pensamiento filosófico puede ser movido por una intención medicinal, la terapéutica puede ser una manera de pensar filosófica. Un médico podría decir que la enfermedad como tal es incurable, o que no existe. Desde luego, si la enfermedad es global, si toda la condición humana está enferma, está mal - malestar -, la terapia deberá ser total. Pero una terapia total resulta ser una manera de hacer, de pensar, quizá asimilable al estatuto de un pensar filosófico. La filosofía como terapéutica, o la terapéutica en el nivel filosófico, no puramente en el nivel de médico o de clínica, no es una mera eventualidad. Incluso se ha propuesto aplicar la terapia a la filosofía.

La filosofía de Platón tiene una dimensión terapéutica. Kierkegaard, cristiano sincero, conecta con Sócrates a través de Platón. Para Platón hay algo ulterior a la curación. Aristóteles piensa lo mismo. La actitud de Kierkegaard también incluye una referencia al destino más allá de la salud, y, por cierto, más neta que en los otros filósofos terapeutas del siglo XIX.

En cualquier caso, una de las posibilidades del hundimiento de Hegel - en consonancia con el *retroceso* histórico que lleva consigo - es la reposición o reaparición de la psicología como punto de vista central. Pero ahora lo psíquico es constitutivamente enfermo; es un dinamismo cuyo arranque es la aflicción. Tamaña interpretación está implícita, si se mira bien, en planteamientos tardomedievales, es decir, viene de muy lejos.

Kierkegaard cultiva con decisión la psicología. En el sesgo antropológico del

posthegelianismo crítico, es el testigo de la más audaz esperanza de salir del atolladero, y avanza en esta línea en tanto que incluye a Hegel entre los enfermos. Por eso lo estudiaremos a continuación.

Kierkegaard es un doliente pensador danés (1813-1855). En su producción literaria aparece extensamente lo psíquico tratado como categoría patógena. Tienen particular interés: *O esto o aquello* (1843); *El concepto de la angustia* (1844); *Etapas de la vida* (1845); *La enfermedad mortal* (1849), la exposición más madura y explícita de todas; y su *Diario* publicado póstumamente.

II. EL ESTETICISMO

Kierkegaard interpreta al hombre como enfermo; la curación es posible, pero de entrada el hombre está enfermo. La enfermedad es el primer estadio de la vida.

Algunas de las obras centrales en que se exponen los diversos fenómenos de la vida a partir de la enfermedad, fueron publicados con nombres supuestos. Ello tiene un interés mayor que el de una mera anécdota literaria.

La etapa de la vida completamente enferma se llama *estadio estético*. Quien la narra es un anónimo, un joven esteta refinado - joven por ser Kierkegaard quien se diagnostica - pero maduro como esteta.

El esteticismo es la enfermedad; por tanto, lo primero por hacer es establecer su sintomatología, ver la enfermedad en sus manifestaciones. Después habrán de averiguarse sus causas, la raíz enfermiza. La enfermedad está constituida tanto por los síntomas como por su etiología. El agente patógeno no es exterior al hombre; por el contrario, está en su interior y constituye el estadio de la vida en que se encuentra de entrada todo ser humano, estadio caracterizado como enfermo y grave sin más. Esta tesis tiene como antecedente teológico la doctrina luterana de la naturaleza corrompida. El pecado como corrupción asoladora es la enfermedad. Sin embargo, Kierkegaard rebasa la postura luterana, y alcanza a describir la dinámica humana sometida a la vanidad pecaminosa y a proponer un remedio con mayor audacia que el protestantismo primitivo.

La descripción de la enfermedad es extraordinariamente hábil, casi irrepetible en otro tono. Y ello no sólo por el agudo poder de observación de Kierkegaard y la finura, algo despiadada, con que aprecia los detalles. Kierkegaard es un gran escritor y un maestro, mejor incluso que Pascal, en la captación de matices humanos. Por otra parte, el procedimiento que sigue para la descripción es, a primera vista, desconcertante porque utiliza una amplia gama de géneros literarios: refranes, apólogos, caricaturas, diálogos, discursos parenéticos, ironías constantes vinculadas al estilo indirecto. Es un escritor muy ágil, muy vivo cuando quiere, con muchos recursos para la sugerencia.

Si atendemos al desorden expositivo y al mismo anonimato, se llega a una conclusión: Kierkegaard quiere decir que el esteta carece de integridad personal; es el hombre roto por dentro. Esta quiebra deja al vivir desasistido de fundamento.

El estadio estético antecede a otros dos: el estadio ético y el estadio religioso -

teológico - cristiano. Este primer estadio es universal, lo padecen todos salvo algunos cristianos que se han librado de él o se han curado después de atravesarlo. En el esteticismo hay una concepción peculiar de la vida que es, a la vez y de modo inevitable, tan sólo un punto de vista. La palabra concepción quizás es inapropiada para el caso por teórica: se trata más bien de una panorámica desde un sobreentendido dinámico que, aunque estrecho, es general tanto porque todos se instalan en él, como porque en este estadio la vista se entinta con una determinada coloración, de manera que, si se salva dicho estadio, también la vida y la visión de las cosas cambian: se aclaran y simplifican.

La curación de la enfermedad no es un fortalecimiento somático, pues no se trata de una enfermedad corporal - sí algunos de sus síntomas - y consiste en una *metanoia*, un cambio de mente total y en profundidad. Ya indiqué que Hegel es pobre en radicalidad o fundamentalidad. Kierkegaard apunta en esta dirección, y en un tramo de su trayecto profundizador encuentra lo psíquico como raíz dinámica. Así pues, el esteticismo es una etapa universal, una mentalidad, un modo de apreciar y de intentar, con manifestaciones y causas propias, constitutivas de una enfermedad.

A. LA TIPOLOGÍA ESTÉTICA

Kierkegaard, observando cómo se comporta la gente, con una fuerte dosis de identificación introspectiva, encuentra cuatro maneras de vivir, o cuatro tipos de sujetos viviendo estéticamente. Todos son estetas, pero los síntomas no son enteramente iguales de primera intención. Tampoco es la misma la capacidad de tomar conciencia de este estadio en cada tipo de esteta.

Los tipos humanos que proporcionan una primera sintomatología fueron ya estudiados por Platón como enfermos. Hay una clara influencia platónica en Kierkegaard.

El primer tipo es el esteta cuasi animal: la masa, el hombre tosco que se dedica dentro de su zafiedad, y en el tiempo de que para ello dispone, a pasarlo bien: un acumulador de placeres bastos o no depurados. Es el esteta elemental, más cuantitativo que cualitativo, a la búsqueda de la multiplicación y no del refinamiento. Aunque parezca extraño que el gozador embrutecido sea un esteta, sin embargo, lo es. Incluso es la forma más numerosa, casi pululante. El paralelo platónico se encuentra en el libro VI de *La República*: el gran animal, el ser humano instintivo. Kierkegaard muestra muy poco aprecio por el primer tipo de esteta, y no sólo por aristocratismo; la razón de su actitud se cifra en que, lo mismo que Platón, no ve claro que dicho esteta pueda curarse, pues su torpeza mental es un impedimento para la terapia de profundidad que Kierkegaard propone. Es el tema de la insensibilidad para las cosas del espíritu **(2)**.

---

2. Los norteamericanos llaman a esta actitud *couch potato*.

Un segundo tipo de esteta es el negociante. Kierkegaard determina el asunto según una cierta continuación, contraste y comunidad con el tipo animalesco: la continuación

reside en el embotamiento y la insensibilidad espiritual. Parece que el negociante tampoco es precisamente un existente estético. Se describe como el hombre que se afana constantemente dando mucha importancia a su hacer y a sus cálculos; anda con prisas de un lado para otro, con una acelerada y ávida planificación que le sume en una vorágine corrosiva.

Metido en ella, pasa por la vida limitado por las anteojeras de su activismo, sin ver a derecha ni a izquierda, ni arriba ni abajo aplastándolo todo y a punto de ser aplastado. Lo suyo es tan importante y respetable que no respeta ninguna otra cosa y al calcular las estropea porque tiene en cuenta tan sólo lo que hay a un palmo de su nariz, que es como la proa de su actividad horizontal, intrascendente. También la descalificación del negociante se encuentra en Platón, por ejemplo, en libro VIII de *La República*. Este hombre formalmente atenido a la probabilidad, traficador, sigue siendo tan actual como el embrutecido, que consume su tiempo en atiborrarse; éste es justamente la negación del ocio, llena su tiempo de ajetreo pero no rebasa la superficialidad. El uno sería la forma pasiva y el otro una forma activa. Pasividad y actividad pueden alternarse en un mismo individuo esteta.

En tercer lugar, naturalmente, es esteta el buscador refinado del placer; no el borracho somnoliento, sino el avispado que progresa continuamente (como, a su modo, el negociante) en una premeditada depuración de elegancia y originalidad, de impresiones nuevas o combinadas. Su vivir es la exquisitez *in crescendo*. Los paralelismos platónicos son abundantes.

Este tipo de esteta es más intenso que los anteriores. Tiene un sentido artístico de sí mismo que le aísla, tan eficazmente como la vulgaridad hedonística y el tráfico, de su hondura interior, a la que confunde con sus caracoleos afectivos y su obstinado capricho. Sin embargo, su inquietud característica le adentra, a diferencia de los otros, en lo problemático del esteticismo.

Por último, también Hegel es esteta. La apreciación parece extraña, pero se desprende de la denuncia de falta de radicalismo o fundamento, es decir, de la crisis misma del hegelianismo; en cualquier caso, en Kierkegaard es neta. Es el problema del intelectualismo superficial, sin arraigo humano, atracado de lecturas, atento a la novedad editorial, hinchado, instalado en su vano saber como en un sillón desde el que administra su trato con la verdad, tránsfuga de la realidad de sí mismo, podrido de cultura. En el punto de mira tiene a los predicadores protestantes ampulosos y a Hegel con su cátedra o su rectorado de Berlín, recibiendo honores, impartiendo su sabiduría rodeado de la admiración de sus discípulos: imponente benevolencia, despensa de conciliaciones, solemne oráculo. El paralelo platónico es la sofística: humanismo como recetario, avidez de prestigio, claudicación demagógica, esclavitud de la manía de tener razón en el torneo dialogante, discurso impertérrito a fuerza de deslealtad, erística hueca.

B. LA INANIDAD COMO FALSIFICACIÓN: SÍNTOMAS

¿Por qué se puede decir que todos éstos son estetas? ¿En qué consiste la manifestación del esteticismo que reúne a todos, tanto al intelectual sofista como al Don

Juan, al gran ajetreado y al borracho? Todos ellos ofrecen síntomas de la misma enfermedad. ¿Cuál es la enfermedad?

A toda esta gente le pasa que vive en falso. La manifestación estética es la falsedad o la falsificación de la vida humana. ¿Qué quiere decir vivir en falso? Pues que aquello que hacen, tanto esa especie de animal obtuso, como el ejecutivo, el artista de sí mismo y el profesor solemne, no está sustentado por una razón profunda. Tales individuos se reducen a la actuación, se embarcan en ella, sin otra asistencia interior que una escasa porción de su ser de hombres.

El esteticismo es, como temática, la *superficialidad*. Lo característico del esteta, en todos sus tipos, es el sin sentido de la manifestación misma, la incoherencia que remite a un punto de vista desintegrado. El sin sentido humano consiste en *vivir* - actuar, conducirse - instalado en la superficie de la vida. Lo que tal intento tiene de paradójico se resuelve en una conflictividad que emerge de la base del ser humano. Establecerse en la epidermis de la vida solamente se puede hacer partiendo de una raíz enferma por parcial, y, al revés, una raíz enferma sólo se manifiesta en forma de superficialidad. El esteticismo no es una manifestación superficial, sino la superficialidad manifiesta. Superficialidad quiere decir también *frivolidad*. El esteta - cualquiera de los tipos - vive en régimen de tráfico, de intercambio, trenzando y destrenzando como si bailara: eso es frivolidad, o con una palabra de mayor alcance, arbitrariedad, ausencia de una auténtica razón de ser a que obedecer. Pero ello no equivale a una ausencia absoluta de raíz dinámica; se obedece a una razón inauténtica o enferma. El hombre se confunde con lo somero de la vida en cuanto apartado, o cesante, de Dios y de su ser personal.

Desde luego, el diagnóstico es virulento en extremo. Pero sería equivocado atribuirlo al odio o al resentimiento. Kierkegaard está dispuesto a aceptar la vida ordinaria con tal de que esté bien fundada, para usar una expresión de Leibniz. Ciertamente, va más allá que Platón. En la construcción platónica, las apariencias son puras apariencias, no son la verdad. La verdad está allende las apariencias, las cuales son su reflejo débil, fenómeno y opinión. Kierkegaard viene a decir que la vida superficial, sea pasividad, activismo, búsqueda que se complica sin sentido, o petulancia, tiene una carga enfática: no es meramente distinta de la verdad porque no es sólo superficialidad, sino que lo es en tanto que falsificada y, por lo mismo, no está limitada a su mínima o liviana consistencia, sino que depende de una raíz mala, enferma.

Además, Kierkegaard vuelve a la vida corriente con más decisión que Platón. Aspira únicamente a borrar el énfasis. Frivolidad, esto es, apariencia brillante o seriedad de cartón de piedra: a Kierkegaard le resulta cómico el subterfugio y lo disuelve con su ironía como con un cáustico. La sugerencia socrática es evidente. Hegel se pone muy serio: lo que está diciendo es importantísimo. La seriedad del negociante y la solemnidad del borracho son claras. Pero la frivolidad echando mano de la seriedad reitera la falsificación: hacer valer lo superficial implica y ratifica una falsía de base **(3)**.

---

3. La expresión aristotélica correspondiente, que condensa su juicio sobre los sofistas, es ésta: *pseudos*.

La apariencia falsificada en ella misma por la añadidura de pretendida suficiencia, implica un punto de vista aberrante. Dar importancia a lo que no la tiene es la *pedantería*. No solamente es pedante el viejo profesor Hegel - desde luego lo es -; todos lo somos en

cuanto incurrimos en el intento de dar autosuficiencia a lo somero. El intento es absurdo. ¿Cómo se puede instalar uno en la superficie de sí con y por autosuficiencia? Kierkegaard clava el cuchillo a fondo.

La niña quinceañera que empieza a hacer bobadas, en cuanto esgrime como autosuficiencia su tontería, ofrece rasgos pedantes. La autoafirmación de la niña frívola es una petulancia como la de Hegel. Frivolidad-pedantería, como falsificación *in situ*, es un remedo grotesco de los primeros compases dialécticos.

Sócrates también habló de los intelectuales de su época como ignorantes irresponsables. Kierkegaard da un paso más. Si se unen frivolidad y petulancia tenemos la *ridiculez*: ¡una síntesis! Kierkegaard encuentra cómico al esteta, su ironía es más pesada que la socrática, y da de lleno en Hegel, que despreciaba lo cómico.

La superficialidad puede llamarse también inmediación; el esteticismo es vivir en lo inmediato. El tema de lo inmediato es un tópico dialéctico. Hegel decía que el punto de partida de la dialéctica ha de ser inmediación pura, pero que el proceso dialéctico, en cuanto incremento respecto del punto de partida, es mediación. Pues bien, Kierkegaard sostiene que la inmediación es estéril para la existencia y quiere ver a Hegel, instalado en el cuarto momento, recaído en la inmediación - es la segunda inmediación hegeliana - de modo que el proceso dialéctico sólo ha servido para una satisfacción perezosa. Aquí lo cómico estriba en que para Hegel el pecado es la pereza.

La instalación definitiva en la inmediación debe ser interpretada como magnificación hedónica; otra burla: Hegel rechaza esa manifestación. En la terminología actual se usa la palabra "alguedónico". Alguedónico es el placer elevado a la cima, a la cumbre. La instalación terminal misma no supera el inmediatismo. La filosofía hegeliana entera transcurre en el estadio estético e ignora sus raíces. El cuarto momento, después de la síntesis como ridiculez, es la carcajada. Es inútil hablar de la joroba de Kierkegaard: lo definitivo en el nivel de descripción es su risa. Pero esto es una parodia por debajo de la cual está el descubrimiento. En la búsqueda de la raíz enferma desaparecerán tanto el cuarto momento como la síntesis, y de la dialéctica sólo quedará el conflicto irresuelto, truncado, es decir, la *desesperación*. Kierkegaard es netamente consciente de que el placer no permite satisfacción estable - no digo duradera -. En este punto, es más radical que Freud; o mejor, él lo es y Freud no.

La conflictividad constitutiva no puede interpretarse en relación binómica con el yo, sino como interna al yo mismo, como truncada intimidad o interior inadecuación.

Ahora bien, si la vinculación dialéctica se disuelve, el estadio estético en sus manifestaciones es pura situación de *descontrol*. Esta idea también es platónica. Aquí no hay piloto ni gobierno; la vigencia del principio alguedónico es ilusoria. El esteta es hedonista, quiere gozar de la vida en inmediación. Automáticamente, el resultado global es el descontrol, navegar al garete. Platón decía también que el dominado por la pasión falla como *kybernetes*: los superficiales enfáticos no son pilotos de ellos mismos.

El inmediatismo trasluce la angustia. En la raíz enferma reaparece la dialéctica, ya veremos de qué manera. Por lo pronto, el desmantelamiento del proceso dialéctico es esto: la frivolidad sería la inmediación; la medición, es decir, lo rigurosamente negativo respecto de la frivolidad, la pedantería; la síntesis, la unión de frivolidad y pedantería, la ridiculez. Al introducir la ridiculez se completa el diagnóstico socrático. Así tenemos una dialéctica del acontecer completamente desmedulada. Todo lo que dice el esteta desesperado "es exacto a condición de volver su sentido del revés".

La denuncia de la inanidad de la dialéctica racional - la síntesis conceptual no llega a

lo profundo, sino que se queda en la superficialidad y por eso es lo contrario de una síntesis: una contra-factura - pertenece a los intereses y a las observaciones lúcidas de Kierkegaard. Entonces, claro está, lo que habrá en el cuarto momento es la carcajada. Si uno se percata de la ridiculez de un esfuerzo fingido, no le queda otra cosa que reírse.

La ironía de Sócrates tiene un sentido menos complejo, posee intención moral, pero acaso un poco simple. La ironía de Kierkegaard ha de entenderse como un respaldo burlesco a la instalación en la síntesis. Si pasamos de la burla a la seriedad, el respaldo desaparece. Aunque yo considero la dialéctica idealista de otra manera, inevitablemente el punto de partida de tal dialéctica tiene que ser lo inmediato; pero, si no en lógica, sí en la vida, en cuanto designamos lo inmediato evocamos lo insustancial, la frivolidad. Y cualquier mediación respecto de la frivolidad está falseada: no es tal mediación, no tiene entraña propia, no añade nada. Pero el empeñarse en la pretensión de añadir es ridículo en su error. Como digo, es posible formularlo de otra manera, pero ahora no interesa, pues hemos de seguir la línea de Kierkegaard.

La dialéctica respecto de lo inmediato es una falta de control. El esteta no se puede dominar, padece una falta completa de libertad. Aquí estamos en los antípodas de Descartes, de la voluntad rotundamente vigilante que se impone fácilmente al pensamiento. En la situación del esteta no puede apreciarse ni siquiera una brizna de voluntad eficaz respecto de su existir. Esto no es extraño si la existencia no se controla como el pensamiento y si el pensamiento no se convierte con la existencia. Por lo demás, repito, la descripción del esteta no es lo psíquico entero; no es más que la superficie, el síntoma, cuyas raíces dinámicas habrá que averiguar.

C. LOS ESTADOS DE ÁNIMO COMO OBTURACIÓN

Al enfrentarse con el error, y claramente la vida estética lo es, un error vital, existencial, una equivocación que obedece a una causa averiada que está en lo profundo, Kierkegaard procura desvelarlo hasta agotarlo, no vaya a ser que lo ignoremos en parte y entonces no demos razón de él, y sigamos arrastrándolo. Conviene someter a un atento examen el plano de la vida superficial. El resumen de los rasgos comunes a los estetas hecho hasta el momento es válido. Pero conviene añadir todavía nuevas caracterizaciones, que vienen a ser el sello de lo inmediato mismo. El hombre que quiere atenerse a lo inmediato, o vivir como si su vida no fuera más que eso, pierde el autocontrol. Pero entonces la etapa estética se vive inevitablemente en la forma de *estados de ánimo*. Es una observación bastante seria. El esteta está, por así decirlo agotado, encerrado, sin más medida o más expansión de su vida que el estado de ánimo. En el esteta predominan los *sentimientos* y la *imaginación*.

¿Qué es el estado de ánimo? Conviene precisarlo, porque muchas veces, en la teoría o en la práctica, a los estados de ánimo se les atribuye valor de guía. Si Kierkegaard tiene razón, los estados de ánimo son sólo síntomas, en sí mismos someros, precarios, incontrolables, estricta superficialidad, y concederles importancia, signo de lo mismo. El estado de ánimo es algo así como un dictamen que emerge de uno mismo respecto a cómo se encuentra en su estar, inmotivado, global pero contingente y casi insignificante, porque

se remite al estar.

Algunos psicólogos sostienen que el estado de ánimo es revelador y lo vinculan a lo que suelen llamar un temperamento o un temple. Atengámonos a lo que dice Kierkegaard. Quizá no se puede rehabilitar el significado de la mayoría de los estados de ánimo, porque el estado de ánimo como inmediación no informa sino en orden a la inmediación; es obturante más que revelador. ¿Por qué me levanto esta mañana viendo las cosas de color de rosa? No lo sé, y ¿por qué hoy me he levantado con un genio tan irritable? Tampoco lo sé. Pero aun cuando fuera posible saberlo, la averiguación remitiría a otro estado de ánimo, pues el esteta está encerrado en su estado de ánimo: no acierta a salir de alguno sino en tanto que intenta identificarse con otro. El estado de ánimo es eso: un estado, no una revelación de la profundidad del alma, al menos en directo.

De aquí resulta que el esteta no solamente no se controla, sino que irrumpe en el mundo, trata con los demás entes en condiciones tales que se incapacita para entender lo que no está de acuerdo con él según su estado de ánimo bueno o malo, pero siempre desconcertado y extrañado de lo distinto. Éste es el aspecto más grave de su falta de control. Si se levanta alegre por la mañana, todos los demás tendrían que estar también alegres, etc. El estado de ánimo es una especie de recipiente de pintura en el cual el esteta se encapsula y, embadurnado, se encuentra a sí mismo, y con el cual, una vez abierto, quiere teñirlo todo. Pretender afincarse en el estado de ánimo es desencadenar el error, la intolerancia y la incomprensión.

Si esto es válido, el estado de ánimo es el marchamo del esteta que intenta vivir en términos de autosuficiencia la superficialidad extendiéndole a todo. Cierto que algo hay en los estados de ánimo referible al funcionamiento orgánico, pero tal aspecto no nos incumbe ahora.

Señalemos una nueva característica del estar estético. El esteta vive según la máxima de no dejar nada para luego, es decir, de vivir en presente. Como se trata de pasarlo bien, no tiene ningún sentido la dilación: el esteticismo es el *estar* instalado en el instante. Pero emitir juicios, establecer criterios, según el estado de ánimo y en presente, es puro punto de vista; es lo meramente psíquico aunque en el nivel superficial.

Según esto, Descartes esgrime una instancia fútil cuando sostiene que el ejercicio voluntario sobre el pensamiento justamente constituye el presente objetivo (aquí reside, para él, la prueba de la fuerza de la voluntad cara al pensamiento). Kierkegaard ve la cosa de otra manera: el presente no se debe en todos los casos a la voluntad, y limitarse a él obedece a la *codicia* de gozar, que es un debilitamiento de la voluntad, o completamente distinto de la tajante decisión libre. El puro afán de gozar no admite dilaciones. Si se puede gozar ahora, es forzoso no retrasarlo ni un segundo. Dicho "ahora" es también una categoría superficial que pertenece a la apresurada intención del esteta, la cual realmente no es una voluntad dominadora o una fuerza de autocontrol del vivir, sino simple deseo, avidez servil.

Mientras que para Descartes la voluntad de autocontrol es justamente fructífera en presente, aquí el presente resulta del intento de agotarlo todo propio de la codicia del esteta. ¿No será Descartes un filósofo de la pobreza y limitación que resultan de descuidar la esperanza? ¿Cómo convertir el *cogito* en existencia? La ilación *cogito ergo sum*, por no ser una conversión, es apreciable como futilidad existencial.

Señala también Kierkegaard que el esteta es un *espectador*, de cuya vida ha desaparecido la posibilidad de comprometerse. El esteta no puede comunicar con los demás o ser prójimo para ellos. La acusación es muy fuerte, pero es un aspecto más de la

superficialidad y de la desintegración interior. El esteta no trata a los demás como seres humanos, porque siempre los sustituirá por su propio estado de ánimo. El estado de ánimo es un pasivo estar-entre, una pared que aísla y distancia. Si el estado de ánimo colorea, si es el criterio que valora y entiende determinar el resto de los entes, aplicado a las personas se interpone e impide mantener un contacto vivo con ellas. El esteta, al "encontrarse" con iniciativas externas a él, no puede hacer otra cosa que ratificar la exterioridad, distanciarse para contemplarlas desde su propia covacha anímica, sin salirse de su ambiente - su estado de ánimo -. Es un espectador, un amortiguador reflectante, un buzo en su escafandra: hermetismo. Pero si es externo a los demás, también es externo a sí mismo, pues sólo coincide consigo de un modo sumamente parcial. Su hermetismo también es espectáculo, pues tan alejado está de sí como de los otros. A esto le llama egotismo. También el hermetismo es una frustración dialéctica de la dialéctica, es decir, el error como sello del proceso de la vida y, al revés: el contemplar que resbala.

El espectáculo de la vida, o la vida como espectáculo, es ver sin comprometerse, sin poseer lo visto. Para Kierkegaard es un fallo dialéctico; para Aristóteles casi una imposibilidad, una destitución del operar vital, característico del nivel en que aparece sintomáticamente el esteta. El esteta, tanto en sus estados de ánimo como desde sus ideas, se sustituye a la realidad; por supuesto, también a la suya: se falsifica *in situ*. Por tanto, es *incapaz de amor*: sustituye siempre, y ante todo a sí mismo, des-posee y no se comunica; lo impide esa especie de atmósfera en que él mismo está enfrascado, y a través de la cual, a su vez, se inserta en el mundo. No cabe duda de que es el síntoma de una grave enfermedad. ¿Pero cuáles son sus causas? ¿Cabría curarse de ella fomentando un estado de ánimo gregario, comunal? Se ve enseguida que esta curación es falaz. Pero como es un remedio que a veces se propone, acusando a Kierkegaard de solipsismo, hemos de concluir que el radicalismo del análisis kierkegaardiano de la superficialidad se pierde fácilmente, o bien que es difícil superar la superficialidad, dejar de confundirse con un síntoma. La enfermedad es doblemente grave por cuanto, si no se advierte, uno mismo se reduce a su sintomatología.

De aquí se desprende otra característica del estado estético. Y es la imposibilidad de *decidir*. La observación es algo sorprendente, porque parece que la indecisión es anterior o constitutiva, de acuerdo con lo ya dicho, a saber, que el esteta vive reducido al presente. ¿No es cada presente único? Más que de imposibilidad de decidir, habría que hablar de una privación de la ocasión de decidir. Pero sucede que en su *presente* se le presentan, en espectáculo, muchas posibilidades: *podría hacer* varias cosas. Si opta por una, elimina las otras, pero en este nivel no hay motivos para ello. Ésta es la pequeña tragedia de la vida del esteta, y una clara señal de que, a fin de cuentas, vive de prestado, desaprovechando, dilapidando recursos y oportunidades, por la angostura del presente estético. El tiempo del esteta vuelve la espalda a la eternidad. Por eso es un tiempo descolocado, perdido, y la vida correspondiente una vida al revés, o una contra-vida. La falsificación estética es dialéctica y desmiente la identificación del tiempo con la eternidad que propone Hegel.

Kierkegaard distingue el presente estético del relámpago del instante libre y de lo improrrogable de ciertas decisiones con valor terapéutico, es decir, realizadoras en sentido genuino. Asimismo, es claro que sabía que en él había mucho de esteta sofisticado y que esta dimensión de su ser le había llevado a confundir la habilidad con el autocontrol, sobre todo en sus relaciones con Regina Olsen, episodio catastrófico porque le desbordó. El presente humano no contiene la plenitud del significado eterno. Por eso, concentrarse en él es disiparse. Es claro que a Kierkegaard le costó aceptar tal insuficiencia, que sufrió al

descubrirla, y que intentó esquivarla mediante una acumulación en presente de su gran riqueza humana. Por ello su advertencia de que el esteta dilapida tiene una dramática confirmación autobiográfica. De aquí también la índole de su hermenéutica, que cabe llamar sintomatología del des-vivir, de la perdición, del intervalo abierto por el desacuerdo con lo eterno en que cualquier intento aborta cuando se cumple. Es una refutación del automatismo de Espinosa.

En un estado de ánimo placentero, y encontrándose uno con capacidades disponibles, son tantas las cosas que puede hacer, la bandada de posibilidades es tan grande, que el esteta terminará sin hacer nada, por no perder una sola de ellas. Lejos del fondo, limitado a la superficie, no hay libertad. La ausencia de libertad tiene esta otra cara que es la indecisión. No es una simple vacilación, no saber qué hacer, por sopesar motivos verdaderos que exigen deliberación. El esteta está tan desvinculado que para él explotar una posibilidad es sacrificar otras sin saber por qué. La indecisión es el desbordamiento de una pobreza insensata, irresponsable o rebelde en su conato posesivo de una riqueza inaprensible. Este irrealismo vital deriva de no ser un yo. Ser un yo unitario es la condición *sine qua non* de la vida real, del existir como real realización.

D. PRIMERA CONCLUSIÓN ESTÉTICA: EL TEDIO

El esteta quiere gozar y no está dispuesto a renunciar a nada; de eso resulta que no es capaz de gozar en absoluto, lo que a Kierkegaard le produce risa: se da cuenta de que el esteta está metido en un lío, enmarañado en su estrechez de miras. Sin libertad, quiere serlo todo, y sucumbe a las posibilidades porque no las aferra; a sus estados de ánimo porque no saca impulso permanente de ellos. Vivir es para él un fragmentarismo no susceptible de unidad. La *desintegración* de la posibilidad de ser abre las últimas características de la vida estética, o lo que es igual, sus síntomas más agudos, que son señalados con un grito de alerta: sólo para Dios todo es posible.

El fondo de la superficie, si vale hablar así, el telón de la vida estética, es la uniformidad de lo humanamente posible que lo nivela todo. Si el esteta es suficientemente lógico, en la medida en que cabe serlo en su nivel, llega a darse cuenta del aburrimiento tremendo que está rezumando por todas partes su desvivirse. La imposibilidad de vincularse y la indecisión tienen un lado amargo: una especie de incontenible bostezo. Lo que al final lo cubre todo, la última niebla, el estado de ánimo definitivo, es el tedio. También esto afecta a Hegel. El tema de la posibilidad es una referencia a la elementalidad del proceso. Queda por considerar su variación **(4)**.

---

4. El tema del aburrimiento ha sido tratado muchas veces. Pascal, por ejemplo, lo ve. Tomás de Aquino lo estudia con una intención ascético moral directa: es la *acidia*, un tema clásico bastante olvidado. Medievales significativos del siglo XIV cedieron a la acidia, que está colocada en los orígenes de la Edad Moderna. Kierkegaard, en definitiva, reencuentra el tema.

III. LA LUCHA ESTÉTICA CONTRA EL ABURRIMIENTO

Ahora el asunto se ha puesto un poco viscoso; el tedio no es un mero estado de ánimo variable o contingente. No hay quien se libre del aburrimiento si es superficial. Sin embargo, Kierkegaard es honrado con el esteta (con una parte de sí mismo) y le da todavía una oportunidad. Con otras palabras, el aburrimiento va a servir como piedra de toque de los resortes dinámicos del esteta, que han de emplearse enteros para conjurarlo o ahuyentarlo. Estamos de nuevo ante una sugerencia, más que paradójica, dialéctica. La dialéctica como proceso consuma su ineficacia curativa cuando la insustancialidad de su elemental posibilidad muestra sin esbozo su faz: el tedio.

A. LA DIVERSIÓN COMO REMEDIO

¿Puede un medio estético eliminar el aburrimiento? He aquí lo evidente: todos los hombres son aburridos, y todos están aburridos y todo lo que hacen es enormemente aburrido por tratarse de una contra-factura. Pero ¿habría alguna solución estética al omnipresente aburrimiento, a la indeterminación inmediata del curso de la vida? La solución estética del aburrimiento es la *diversión*. Jugando con la palabra, cabe decir que divertirse es verterse de diversas maneras, el aprovechamiento *rotatorio* de las posibilidades de la vida, su circulación dialéctica. Cultivémoslas todas. En vez de dilapidarlas en la indecisión, hay que lanzarse a por ellas. Si no podemos concentrarlas en presente, variemos con ellas. Tal vez logremos así "globalizarlas", sintetizarlas, como sostiene Hegel, si bien al margen de cualquier estatuto terminal. Asimismo, es el tercer tipo de esteta el que se enfrenta temáticamente con el tedio de la vida.

La *necesidad* de divertirse es una comprobación de la inmensidad del aburrimiento. Pero, tal vez, además de una comprobación, resulte que es una superación. Es el objetivo exacto al que obedece el lema "la rotación de cultivos". La rotación es la forma sabia de cultivar la tierra; no se trata de cambiar de terreno, sino los métodos de cultivo y las semillas. La metáfora dialécticamente resulta clara. Por otra parte, también parece apropiada para Nietzsche; a su vez, lo que Kierkegaard quiere decir con ella se entiende enseguida. Basta exponerlo en resumen.

El intento de superar el aburrimiento sin salir del plano de lo inmediato ha de acudir, como recurso único, a un rasgo estético: la *arbitrariedad*.

Asumir la arbitrariedad como proyecto equivale a vivir de manera completamente incalculable, sin estabilidad ninguna, en la situación, si a esto se le puede llamar situación de apuesta. La apuesta se hace como debe jugarse a las quinielas cuando uno no sabe nada de fútbol: "salir por peteneras", en terminología castiza, ser imprevisible, actuar sin

sujetarse a un plan. Esta especie de revulsivo, de agitado trastocamiento, parece abrir paso a la sorpresa pura y ahuyentar el tedio. ¿Pero en qué se distingue de la locura? Kierkegaard no está loco; en todo caso, el que está loco es el esteta. La arbitrariedad, Kierkegaard lo sabe, no es una solución. Decíamos que lo característico de la vida superficial es la pérdida completa de dominio, de control. La arbitrariedad viene a hacer de ello una virtud. Si uno ha perdido completamente el control, no tiene otro apoyo o perspectiva que vivir de una manera absolutamente caprichosa, no ajustarse a ningún orden, desarticular incluso el tiempo, ser infiel a todo, no detenerse.

Como se ve, es una nueva parodia, pero una parodia tremenda, del proceso dialéctico en lo que tiene de báquico, incluso de lo que Hegel llama *Aufhebung*, supresión de la fijeza de las determinaciones que hace aptas a estas últimas para concretar con su juego la generalidad, que es también como una gran boca distendida en bostezo y dispuesta a devorar todas las combinatorias de determinaciones que le echen. Kierkegaard viene a decir que la distinción entre tiempo alienado y elemental es nula. Esteticismo y diversión son dos claves de Nietzsche, empeñado en reforzar lo inmediato sin abandonarlo.

Quien no es capaz de interesarse radicalmente por nada ni por nadie, se aburre, y para salir del aburrimiento ha de consumirse en la diversión. La diversión en su forma pura es la arbitrariedad. Esto responde a un examen atento. La arbitrariedad no es sólo una broma o una payasada que se le haya ocurrido a Kierkegaard; la arbitrariedad consiste en vivir un momento y otro con completa desconexión respecto de un fundamento intrínsecamente asistente: es la vida sin trama interior, hacer lo que a uno le venga en gana sin ningún motivo objetivo serio, o mejor, con el objetivo de pisotearlos, evolucionar a través de la ocurrencia del momento sin obedecer a norma, o sea, buscando lo anormal. Si desde el punto de vista del individuo la arbitrariedad es la diversión, desde el punto de vista de la sociedad (o del observador) el comportamiento arbitrario es *extravagante*.

El fenómeno de la arbitrariedad suele ser parcial u ocasional. Sin embargo, no falta gente que fomenta o está viviendo públicamente en este sistema, o contrasistema. Naturalmente, no todo es arbitrariedad, tampoco Kierkegaard dice que lo sea. La arbitrariedad es el recurso para evitar el aburrimiento, y aumenta o disminuye con él. Sólo si el tedio es oceánico la arbitrariedad se dispara sin freno.

B. LA DERIVA COMBINATORIA DE LA DIALÉCTICA

¿No ocurre que se intenta vivir sin norma? ¿No ocurre que se predica la discontinuidad completa entre un momento y otro, la fractura del tiempo vivido? ¿Qué son las modas? Mejor, ¿qué es vivir en moda? Atenerse al corto plazo, olvidar.

Con la alusión a la arbitrariedad asumida se descubre la falta de interioridad que busca, en el nivel estético, la solución del aburrimiento en el modo de tomar la vida como si se tratara de una apuesta a ciegas que astilla la unidad del tiempo vivido: una especie de esquizofrenia temporal a que se somete la existencia haciendo desaparecer de ella todo orden, incluso el ritmo.

La clave de la novelística actual se encuentra muchas veces en una recombinación anormal de elementos: una curiosa mezcla de nominalismo e inspiración dionisíaca, casi

siempre trivial y perversa. El dadaísmo es un movimiento "estético" que consiste en hacer poesía yuxtaponiendo sonidos o palabras "al buen tun tun". Hay artistas - ¿y científicos? - que dicen creer que del azar resulta algo y se asombran extáticamente: ¡mira qué cosa más extraña e "interesante", completamente nueva! No advierten que lo que llaman azar es una anemia de radicalidad de la que no proviene ninguna construcción vigorosa, sino un amontonamiento en el que el acomodo de las partes es precario. Por lo demás, tales extáticos no piden gran cosa, dispuestos como están a olvidar el engendro para correr tras otro.

La búsqueda de constelaciones inéditas es el culto a la originalidad barata - superpuesta, accidental - o el vicio de querer lo imprevisto - vicio mental: levedad, impaciencia -. Se ve en qué ha venido a parar el *incremento puro*, quiero decir, la novedad dialéctica. En las observaciones de Kierkegaard hay una percepción de la crisis hegeliana verdaderamente dura. Al menos en esa especie de caprichosidad, o de combinatoria teratológica, es decir, a la búsqueda del monstruo en que se ha ido transformando un gran sector de la cultura, el diagnóstico se comprueba.

El esteta está loco porque proyecta su vida sin plan, lo que evidentemente es un contrasentido y supone un antiplan, una macabra fabulación.

No es que el propósito de arbitrariedad sea universal o que todo el mundo viva o piense así; tal como lo trata Kierkegaard parece reservarlo a los dos últimos tipos de esteta. Pero que no es un fenómeno escaso a la vista está.

B. EL DESENLACE DEL REMEDIO ESTÉTICO

Kierkegaard, repito, es suficientemente honrado con el esteta; le deja ensayar, no le despacha demasiado pronto. El esteta puede llegar incluso a percibir que vivir sin orden no es ninguna solución. La vida estética está cerrada y todo intento de salir de ella tropieza con una pared. La inmediación no se cura con la inmediación. El recurso a la arbitrariedad es una equivocación; el esteta sabe que lo es pero no sabe porqué. Se llama *exposición extática* a la constatación por parte del esteta de que no hay salida; dicha exposición es otra destrucción de la dialéctica de gran estilo, ya explícita, e insinuando otro nivel en que la inanidad resolutiva de la dialéctica se revelará como desesperación. En resumen, Kierkegaard dice lo siguiente: hagas esto o lo otro, o no hagas ninguna de las dos cosas, en todo caso, mal.

La arbitrariedad consiste, en último término, en el salto de una cosa a otra; cuanto más insólitas, o separadas, o negativamente diferentes, o inventadas, mayor es la arbitrariedad; pero hagas lo que hagas, mal. La arbitrariedad no escapa a este balance: malestar. Es el síntoma más claro de la gravedad de la enfermedad del hombre.

A la raíz cuya sintomatología ha descrito como vida estética, Kierkegaard la llama *desesperación*. El estudio de la desesperación se lleva a cabo con el significativo título *La enfermedad mortal*. Es la enfermedad psíquica, o lo psíquico como enfermedad.

IV. LA ANGUSTIA COMO SÍNTOMA

Antes de pasar al estudio de la desesperación, me detendré en algunos temas que contribuirán a encuadrar mejor este tenebroso asunto o a entenderlo filosóficamente, no sólo como descripción vivencial. A ello se dedican los dos apartados siguientes. Para empezar, veamos otra de las sombrías observaciones de Kierkegaard, aunque únicamente en el nivel de síntoma: la angustia. El intento de superar el aburrimiento lleva a la arbitrariedad. El salto de esto a lo otro queda cerrado y anulado, pues tan inútiles, tan tontos y sin sentido son esto o lo otro como los dos juntos: no llevan a nada. Pero esta nulidad se tiene que notar. Tiene que haber algo así como un estremecimiento desconcertado que avizora la nada. No es posible que cualquier alternativa sea igual a otra sin que reste un sobresalto mezquino: la angustia. La angustia es observable; hay síntomas de la angustia, a veces tan pequeños que es precisa una observación muy fina para que no pasen inadvertidos. La angustia resquebraja la síntesis porque es una inquietud incontrolable.

Kierkegaard se ocupa de esos síntomas en que se revela la angustia con una sutileza más penetrante que la de cualquier psicoanalista, y sin la sobrecarga hermenéutica de Freud y sus seguidores. Por ejemplo: los *chismes*, la divagatoria, contar historias fragmentarias, la charlatanería del correveidile, el comadreo, hablar de nimiedades o murmurar del prójimo, la cháchara aturdida y nerviosa. Si la angustia no fuese su raíz, las habladurías, el rumor, la vana utilización del lenguaje no tendría lugar.

Otro síntoma es la histeria como forma de conducta con la cual alguien quiere llamar la atención desmesuradamente, o hacerse valer a través de una insensata e inadecuada mostración de cualidades minusvalorantes. Lo estúpido y falso de tal autoengaño mostrado al entorno social manifiesta un desarreglo interno, cierta perplejidad y falta de recursos. El descontrol estético lleva al fingimiento, a la desnaturalización pragmática del significado.

Una modalidad histérica es la debilidad femenina - no en el sentido de que la mujer sea delicada -, la languidez, hacer demasiado hincapié en su inferioridad. Otro síntoma son los movimientos inútiles, desarticuladas o crispadas agitaciones tan inexpresivas como la parálisis adusta de un rostro o la vacuidad de un arte demasiado compuesto: hoy se habla de las "go-go girls". Hay en estos síntomas, lo mismo que en el parloteo, una pobreza manifestativa, una corrupción del lenguaje, ahora no oral sino del gesto, que Kierkegaard caracteriza agudamente como pérdida psicológica y corpórea de la libertad. Toda conducta que carezca de sentido, o que lo corrompa por sustitución funcional al servicio del egotismo, es manifestación de la pérdida del libre control de la conducta.

La pérdida psicosomática de la libertad es un diagnóstico penetrante de la angustia que comparado con la interpretación dinámica psicoanalista de los síntomas conflictivos en función de lo que llaman "el principio del placer", es sin duda una versión más ajustada. Lo psíquico-dinámico del psicoanálisis es una interpretación de la raíz conflictiva de síntomas afectivos y de conducta. El conflicto en sentido psicoanalítico es apreciado demasiado tarde y según un modelo mecánico dualista que no es intrínseco.

La descripción de los síntomas, la exploración del estadio estético, es poderosa y despiadada, hasta el punto de que encierra una crítica de su propia actitud burlona. Plessner,

un antropólogo que usa la fenomenología, ha estudiado la risa y el llanto de un modo que recuerda algunas descripciones de Kierkegaard. Uno de los méritos que se apuntan a Freud es su teoría sobre el chiste. ¿Por qué los chistes?

La explicación freudiana es vagamente economicista. El chiste es una cuestión de mínimo esfuerzo, de encauzamiento fácil de la pulsión. Lo cómico también ha sido tratado por Bergson. La risa según Bergson es un castigo social a la mecanización de la vida que la hace semánticamente inepta. El diagnóstico es agudo pero no suficiente. La risa para Plessner es una pérdida de la libertad en orden a la manifestación. Cuando alguien no es capaz de expresarse con plenitud inteligible, tiene que endosar el conato expresivo al cuerpo, que lo hace por su cuenta de una manera convulsiva por deficiencia para el encargo recibido. El cuerpo es esencialmente expresión del espíritu. Si el espíritu no posee la cifra significativa a desplegar en expresión, delega unilateralmente en el cuerpo, pero el cuerpo ante tamaña tarea produce reacciones inarticuladas; los modos elementales de la inarticulación expresiva son la risa y el sollozo. Por eso se habla de un ataque de risa, o de que "me muero de risa", y de crisis de llanto. Por cierto que la crisis de llanto es con frecuencia un corolario de conductas sexuales desordenadas, es decir, empobrecidas de significado. Los síntomas de la angustia, aquí resumidos, son complementarios de la arbitrariedad que huye del aburrimiento. Ambas constituyen los confines de la vida estética.

Kierkegaard es bastante certero. Si uno le aguanta bien, y no se deja fascinar por su tremendismo expositivo, si se da cuenta de lo que quiere decir, se cura, al menos, de otros análisis más sumarios del psiquismo.

El principio del placer es, inevitablemente, un disfraz y, por tanto, es incapaz de dar solución o dirigir la vida estética. Lo que ha visto Kierkegaard debajo de tal estadio de la vida, es decir, la enfermedad, es mucho más serio. Y por cuanto los psicólogos que se llaman *conductistas* se resisten a considerar "profundidades" relativamente a la conducta misma, es oportuno aportar una raíz propiamente tal.

V. ESBOZO DE UNA FILOSOFÍA DEL ABURRIMIENTO

Antes de bucear en la raíz enferma de la psicología humana, se ha de plantear todavía una pregunta que servirá para avistar mejor su estudio: ¿es asequible a la filosofía el aburrimiento fuera del encuadre dialéctico?

Se plantea la cuestión de si cabe una interpretación filosófica, una intelección, del aburrimiento porque quizá resulte que se capte sólo vivencialmente, y ello no basta. Vivencia es un término sacado a relucir a principios de siglo, sobre todo por Dilthey y Husserl; después se ha vulgarizado. De este modo la palabra se ha hecho imprecisa. Hacerse cargo del aburrimiento en el nivel vivencial, es quedarse corto, incluso frente a los autores que acabo de citar. Por otra parte, a algunos de nuestros contemporáneos les ha dado por aburrirse sin entender lo que les pasa. Ahí está, por ejemplo, el fenómeno del "pasotismo".

A. ABURRIMIENTO E INTERÉS

¿Por qué cabe aburrirse? No ante alguna cosa concreta, sino cayendo en situación de aburrimiento, como estado de ánimo generalizado de "no tener ganas de nada" o de encontrarlo todo indiferente y cualquier esfuerzo demasiado fatigoso. La aparición del aburrimiento es la desaparición del *interés*.

¿Por qué desaparece el interés? Tal vez porque las cosas dejan de ser atrayentes o estimulantes: si son fruslerías, o de tan poca importancia como las alternativas del esteta, el aburrimiento está justificado por la índole misma de los asuntos que nos ocupan: en vez de ocuparse, lo justo es desocuparse; si carecen de interés, ¿cómo nos vamos a interesar? Un asunto sin interés ¿,es siquiera un asunto?

Aunque esta explicación no es una mera tautología, no pasa de ser una aproximación, porque el aburrimiento es una desaparición del interés (lo cual supone un interés previo) relativa al mismo, pues sólo así el tedio es total. Dicho desaparecer remite no tanto al carácter interesante de las cosas como al interés mismo, pues es sumamente improbable que de suyo, o en su totalidad, las cosas de la vida sean insignificantes, ni que un residuo de interés, aunque sea mínimo, las aprecie así. ¿Qué quiere decir interesarse? Y ¿por qué puede ocurrir que el interesarse desaparezca? ¿Pero desaparece por completo? ¿Por qué ocuparnos de su desaparición, es decir, del aburrimiento? Como desaparecer, el aburrimiento sería una vaga e inaprensible ausencia. No es eso: al que se aburre el aburrimiento le disgusta. Aunque las cosas se nos hagan indiferentes, el que "se nos hagan así" no nos es indiferente. El interés al desaparecer no deja una pura ausencia. Por eso el aburrimiento es una alternativa: nos interesamos o nos aburrimos; una cosa desplaza a la otra.

B. EL INTER-ESSE COMO SITUACIÓN

¿Por qué me intereso? Filosóficamente, esto es, centrando la atención, hay una respuesta: me intereso porque estoy en situación de interés: no porque me lo proponga, sino porque el interés es efectivamente una situación, un estar. Ahora bien, puede sobrevenir que me desinterese. El interés es sustituible por un estar en la desgana, en el aburrimiento. Se impone, pues, una conclusión: si la situación de interés puede desaparecer, hay que excluir que sea una situación inconmovible, estrictamente radical. Si lo fuera, el aburrimiento no la desplazaría.

Para la antropología de la Ilustración, el interés es la auténtica realidad humana: el hombre es, ontológicamente, interés **(5)**. Pero eso deja de ser cierto si sobreviene el aburrimiento. El aburrimiento *remite* al interés, aunque sea en el modo de alejarse de él,

pero de tal manera que no se pueda admitir que el interés sea nuestra entera realidad, ya que tal remitir no es un interesarse - o el de un interés -, pues cercena lo interesante.

5. Si se asimila el aburrimiento a la inmediación - o al indiscernimiento del elemento hegeliano y la alienación -, el interés es afín a la mediación. Desde luego, en la antropología de Hegel el interés es una noción central. En un enfoque más "existencial", el aburrimiento es una inmediación sobrevenida, o destructora de la mediación.

Estoy interesado, en situación de interesarme, pero sólo lo estoy, no lo soy. De que no lo sea se encarga el interés mismo, cuyo por qué no lo trasciende: en cambio, mi ser sí lo trasciende.

El porqué del interés, como estar, es escueto, no es preciso buscarlo fuera de él. ¿Quiere decirse que el interés sea inteligible como inmanente? Es dudoso que, tal como hoy se entiende, la inmanencia aclare algún tema, ni siquiera a ella misma. Mejor es decir que el interés es la *inter-manencia remitente*. En todo caso sería el interés lo inmanentizado, si aquello a que remite - lo interesante - lo envuelve por completo. Ya se verá que tampoco esto es cierto.

La razón del interés ha de ser la escueta razón de una situación. Me intereso porque estoy interesado: estoy *entre*, intermediando e interviniendo. ¿Entre qué? Entre otros y son esos otros los que se dirige mi interés: lo mismo piedras, animales o personas; otros, en general, incluso yo mismo tomado como asunto - como asunto soy otro que yo mismo -. Todo eso interesa; también puede no interesar. ¿Por qué interesa? Porque estoy entre. ¿Por qué deja de interesar? Porque me salgo. ¿A dónde voy a parar si me salgo? Esta pregunta ha sido contestada de diversas maneras; es prematuro exponerlas y discutirlas. Por el momento es suficiente señalar que dicha salida es posible como aburrimiento. Heidegger ha interpretado la salida como angustia y aquello a lo que vamos a parar saliendo como nada. La angustia de Heidegger es ontológica. Sólo he considerado la angustia de Kierkegaard como síntoma y no insistiré en ella, porque Heidegger la ha entendido de modo más complicado.

El "entre" del interés es el respecto con cualquier cosa y no aislándola, sino enlazándola a su vez. El interés es un conectivo. En atención al peculiar carácter vinculante del respecto interesado se perfila una especial versión de la noción de *todo*. A dicho todo, o complexión de referencias encadenantes, se le suele llamar *mundo*. El interés significa estar entre - las cosas - *en* general si, y sólo si, se confiere el entre a las cosas: si se entrelazan, si se está entre, se está en el mundo.

En tanto que me intereso, estoy en el mundo por cuanto formo el plexo de lo interesante. Ser *en* el mundo quiere decir: situación de estar contando con, jugando a, tratando de, habiéndoselas con, preocupándose por lo que aparece dentro del mundo en tanto que el interés es conferido a lo interesante. El interés descifra la intramundanidad porque es un entre: si no estuviera en el mundo tratando con lo intramundano, no habría interés. Pero también: si el interés no fuera un estar entre, la intramundanidad no sería posible, es decir, no se daría lo interesante.

El hecho de que el interés pueda desaparecer - en forma de aburrimiento, por lo pronto - es una señal clara de que corresponderse con la intramundanidad no es una situación definitiva, ni nuestra entera verdad. No hay mundo sin intramundo, ni al revés.

Pero conviene precisar más: ¿con qué enlaza primeramente el interés: con el mundo o con lo intramundano? ¿La situación es un estar de antemano en el mundo, o es previo su carácter de *entre*, sin cuyo conferimiento a las cosas no hay intramundanidad ni mundo? Si lo primero es estar en, el mundo es una noción trascendental. Si lo primero es conferir el estar entre, la trascendentalidad del mundo es insostenible. A la primordialidad del estar entre sin la que no cabe intramundanidad, lo llamaré *preservación* del interés. De acuerdo con esto, el interés no se reduce a lo interesante, sino que ambos son una dualidad. Hay un remitirse el interés a lo interesante, y una complexión de lo interesante mismo.

Al plantear filosóficamente el tema del aburrimiento se formula una diferencia psicológica con el tedio **(6)**. El aburrimiento es una alternativa con estar en el mundo en el modo - primario - de encontrar entes enlazándolos según una situación remitente que llamamos interés *preservado* y, por eso, dual en su conferirse; ente aquí significa cualquier cosa aunque no indiferenciadamente, sino modulada por su modo de aparecer en el plexo: las objetividades culturales, las técnicas, las instituciones, los vivientes de la naturaleza, los paisajes, las estrellas, los otros hombres.

De paso, hay que señalar además que conseguimos colocar a los entes en estricto enfrentamiento y considerarlos precisivamente así; es la noción de objetividad. Esta capacidad es cognitiva en sentido estricto. Conviene insistir en esta diferencia: me pudo interesar - me intereso en efecto - por cualquiera de los entes dentro del mundo con una excepción importantísima: los objetos pensados, pues los objetos se enfrentan sin ser intramundanos. Asimismo, para interesarme por cualquier ente dentro del mundo, he de *estar* como interés, no en la alternativa de aburrirme. Pero el mundo no es una condición de posibilidad *a priori* o trascendental, puesto que no explica ni la objetividad pensada ni el tedio. Ya Platón interpretó las ideas como una salida del mundo **(7)**.

---

6. Heidegger entiende que la cuestión es ontológica.
7. La posición platónica no es convincente pero sí indicativa. Descalificarla a partir de la ontología del mundo, como hace Heidegger, es desacertado.

C. LA PÉRDIDA DEL INTERÉS Y SU SIGNIFICADO ENFÁTICO

Queda por saber por qué estando entre los entes en la situación de interés, y por ello en el mundo, justamente confiriendo, entrelazando, acontece la alternativa de aburrirse. ¿Por qué es posible el tedio? ¿O es algo más que posible? Hasta el momento no se ha decidido al respecto: se ha establecido la diferencia como una alternativa. Ciertamente, el tedio supone el interés, pues es su pérdida. A su vez, el tedio es anterior a la solución estética: la diversión, e insuperable por ella. ¿No será acaso que la diversión es diferente del interés? Desde luego, lo que tiene de arbitrario la hace inepta para el conferir entrelazante que constituye lo interesante. Por otra parte, para divertirse hay que proponérselo: para interesarse, no. Con otras palabras: me intereso porque no tengo más remedio. Paralelamente, la desaparición del interés es irremediable en términos de interés. Esto no es

sentar un necesitarismo último, puesto que cabe salirse de la situación intramundana, y anula la interpretación del interés hacia la que se desliza Heidegger.

Esto hace ver, asimismo, que el esteticismo no es la primera etapa de la vida. Insisto: en la misma medida en que estoy referido a lo intramundano me intereso: eso no es arbitrario. Estar interesado no es nuestra entera verdad y por eso podemos llegar al *desinterés*; por lo pronto, al aburrimiento. Queda mostrado que el tedio es posible. Kierkegaard presenta el tedio como inevitable. No es así: la previa situación consiste en que no tengo más remedio que interesarme, y señalar esto no debe omitirse.

En suma, el interés es un remedio, y no del tedio, sino en situación. ¿Cómo entender esto, que es tan humano? El significado del interés se podría aclarar descriptivamente, pero es preferible seguir el planteamiento filosófico. Si me intereso porque no tengo más remedio, quiere decirse que mi situación es de menesterosidad por remediar. Soy tan pobre de entrada que inevitablemente me tengo que interesar. Pero como me intereso no soy tan pobre de entrada. Este carácter inevitable no remite a ninguna espontaneidad; reduce, oportunamente, la espontaneidad a pobreza. Estar *entre* entes en el mundo, es estar justamente en situación desde una pobreza: en ella se monta como situación el interés mismo: el tener, como remedio, que interesarse trenzando con el interés a los entes. Esta situación es antigua. Todos los hombres la han sentido y todos los pensadores, grandes o medianos, la han expresado. Los griegos la nombraron con la palabra *penia*: Platón la emplea para designar la situación intramundana del hombre. Protágoras de Abdera, el primer pensador que señaló el mundo humano, también la notó.

La *penia* es carencia, descomposición o escasez de recursos, que lleva a *recurrir* y, por tanto, a interesarse. Pero Platón une *penia* con *poros*, riqueza más profunda que proporciona incluso una insospechada salida. De la unión de ambos nace *eros*, el caminante que sale. ¿A dónde? A la realidad en su más alto significado. Platón confía a *eros* el quehacer filosófico.

También Marx, que es cinco años más joven que Kierkegaard, y cuya obra de juventud es contemporánea a la del gran pensador danés, define la situación del hombre en el mundo como miseria. La diferencia con Platón estriba en un cierre apresurado; para Marx somos miserables en el mundo porque lo somos por definición: el hombre es ser necesitante. Por ello no hay otro proyecto posible que, dentro del mundo, dejar de ser miserables. Marx transforma "el interés que recurre remediando" en necesidad pura que expolia a los entes transformándolos para ser satisfecha. Pero, al mismo tiempo, niega cualquier salida del mundo (es *aporético* sin más); por eso, no intenta traspasar el estadio estético e interpreta trivialmente el tedio como *spleen* de desocupado. El propósito de poner fin a la miseria sin salir del estado intramundano es, más que contradictorio, incongruente. Pero este propósito muestra una sobrecarga enfática. Y en estas condiciones, Kierkegaard tiene razón: el tedio se hace inevitable.

La incongruencia marxiana comporta la renuncia a las síntesis superiores de Hegel denunciadas como idealismo, o sea, como no susceptibles de transformación en orden a una satisfacción de necesidades. Más: como tales síntesis son generalidades concretas, vienen a ser competidoras, y por tanto, alienantes. La necesidad humana - el elemento de la dialéctica de Marx - exige declararlas mixtificaciones irreales: el hombre expoliador no tolera ámbitos competitivos, los declara incompatibles consigo, o como un montaje al servicio de una parte de la humanidad - una *clase* - que explota a otra. Este áspero rechazo proviene de un endurecimiento de la miseria: *idealismus homini lupus*.

Marx no desconfía sólo de cualquier ayuda extrahumana; ocurre que para una

miseria desnuda todo se subordina a su necesitar: la miseria es comienzo y término, cierra el círculo dialéctico y no tolera ninguno superior. En consecuencia, recaba para sí todo englobar, transforma los entes, no los puede dejar estar porque los necesita, ha de vencer resistencias, negarlas, y sentar como tesis primaria la maleabilidad, la transformabilidad completa - cualquier excepción de principio a dicha tesis frustraría la miseria -. La transformabilidad completa es la versión marxiana del conferir enlazante del interés a los entes. Esta versión es incorrecta en su énfasis mismo, pues arruina los entes - los reduce a materia -, les priva de *valor* - que pasa a ser monopolizado por la transformación - y es incompatible con los objetos pensados - que no son transformables -. La transformación es el sentido propiamente marxiano de la palabra *praxis*. Tal sentido es inadecuado en toda la línea, y ni siquiera se ajusta al interés, sino que lo destruye.

La *penia* de que habla Platón, la miseria de Marx, la sintomatología estética de Kierkegaard antes del aburrimiento, son alusiones a un problema humano innegable; todos los pensadores se han ocupado de él, aunque con desigual acierto. Baste aludir a uno de los más grandes: Agustín de Hipona. Para el interés enfático, Agustín de Hipona utiliza dos palabras centrales: *egestas*, y también una palabra un poco más fuerte: *stultitia*, que no hay que traducir por estupidez en sentido vulgar, sino por estar vacío. Con estas palabras Agustín de Hipona excluye toda suficiencia: no sólo la del hombre en el mundo, sino la de los entes intramundanos y la del mundo mismo.

La *penia* es referible a los entes intramundanos en el modo de declarar que no son favorables. El interés se dirige al remedio. Según esto, la noción de esteticismo significa que reducirse a buscar remedio es una enfermedad irremediable. Al hombre no le basta con remediar: necesita salvación. Esto es cierto; la discrepancia con Kierkegaard se limita por ahora a notar que la pérdida del interés en la forma del tedio no es inevitable sin la carga enfática. De suyo el interés no es enfático, pero no es infrecuente interpretarlo así.

En la medida en que se sospecha que no hay salvación se incurre en el fatalismo. El fatalismo es la finitud de las posibilidades a que nos reduce nuestro entrelazar intramundano. Para el fatalismo el hombre es un ente que tan sólo sobresale de los otros entes por su activismo pragmático. Pero este activismo lo hunde todavía más en el mundo **(8)**.

La inflexibilidad es una de las maneras de tematizar el mundo. Kierkegaard también alude a ella. El mundo siempre es problema desde la situación que entrelaza los entes, pues el interés entrelaza lo intramundano, a lo cual corresponde el mundo pero sin una averiguación exacta o completa del mundo. Dicho de otro modo, para el interés la totalidad de los entes es la de los entes intramundanos en plexo, pero la totalidad misma se destaca del interés y de dichos entes, por cuanto esa totalidad, la totalidad de esos entes, no es ninguno de ellos y por tanto es difícil de identificar, de señalar, como un ente más, o en atención a las virtualidades del interés. La interpretación trans-entitativa que propone Heidegger partiendo de esta circunstancia, es apresurada y confusa. El mundo tiene un cierto carácter enigmático. No es posible descifrarlo con el interés sólo **(9)**. Por eso su enigma se interpreta con frecuencia como un poder indominable. Tampoco esto es acertado.

8. Hegel expresa este hundimiento como alienación de la Idea, y el proyecto de superarlo, como sustancia espiritual trasmutada en la posibilidad elemental del tiempo (como dije en el capítulo primero). La noción de interés de la razón surge aquí. La impresión de inanidad se refiere al proyecto hegeliano.

9. El pancosmismo hindú es una solución al enigma del mundo que implica la anulación del interés. Con ello se corresponde una impresión de horror ante el transformismo pragmático elevado a clave interpretativa de lo intramundano.

He aquí uno de los grandes problemas de la historia: la atribución de un poder al mundo y el reiterado propósito de apoderarse de ese poder. Repito que el tema del mundo, en sus dificultades mismas, está vinculado a la situación intramundana del hombre; en orden a tal situación se perfila y, a la vez, es inabordable. La inflexibilidad del mundo es lo indominante del interés que entrelaza.

Volviendo otra vez al hilo central, recuérdese que esa correlación con lo intramundano es percibida justamente como *penia*, como menesterosidad, como insuficiencia que para resolver sus problemas requiere precisamente el trato con los entes. La *penia* es como situación *la exclusión de la autosuficiencia*. Tal exclusión marca el modo según el cual el hombre se remite a los otros entes justamente para poderse mantener en orden a lo intramundano. Pero tampoco el mundo es autosuficiente.

Agustín de Hipona, como ya dije, denuncia esta abdicación humana: la llama *egestas*, que viene a ser una gran carencia, y también *stultitia*, que significa proyecto vacío o estúpido. Tomás de Aquino retorna la *stultitia*, pero la expresa de otra manera: su interpretación lleva el aristotelismo a un estadio teórico muy maduro. Tomás de Aquino dice que el hombre, en cuanto acepta definirse en función exclusivamente de los otros entes finitos, está en situación de piedra: es un ente sin arraigo, tirado y arrojadizo, una libertad desorientada, sin ley. La versión tomista del interés enfático es más dura que cualquier otra, incluida la de Kierkegaard. Hace falta una fuerte energía moral para enfrentarse con la lucidez del planteamiento tomista.

D. INTERÉS Y TERROR

En definitiva, cabe registrar una amplia serie de tomas de actitud según las cuales el hombre intenta entender su propio referirse a lo intramundano, que son variaciones de lo mismo: en principio es el tema de una penuria más o menos acentuada. La única línea divisoria neta de tales actitudes es la aceptación o eliminación de lo que he llamado la sobrecarga enfática del interés. Examinaré algunos aspectos más de la cuestión.

En tanto que el hombre se capta como situado en el mundo, aparece el *terror*. El hombre emplazado por el enigma que domina lo intramundano no puede evitar el terror, que se da, no en la aburrida desaparición del interés, sino en el interés ante una imparable amenaza de extinción. El terror es una de las formas de tematizar el mundo en cuanto enigma; por eso, el terror en su sentido más propio es el terror cósmico, universal.

Este terror universal se puede rastrear en una capa anímica no muy profunda, aunque no es un estado de ánimo - para Kierkegaard los estados de ánimo son la sensibilización inmediata a la que se quiere atener el hombre en el estadio estético -. En cierto modo, el terror es opuesto al aburrimiento: ataca el interés desde una instancia distinta de la anulación del interesarse por el plexo. Mientras que el tedio es un interés sin plexo, el terror

es su anulación en el hombre por la amenaza del fondo del mundo. Terror y aburrimiento constituyen una oscilación **(10)**.

10. Una situación intermedia respecto de esta oscilación sería un interés que trata de establecer el plexo intramundano sin conseguirlo del todo. Ello implica que los entes intramundanos son esquivos, huyen o se espantan del plexo, por lo que la constitución del plexo requiere atraparlos o tenderles una trampa. Como el interés no excluye el respecto al mundo, el enigma del poder se traslada al interés mismo. La solución obvia del enigma es el conjuro mágico. Al incluir el poder en el interés, es preciso guardarlo en secreto para evitar que otros se apoderen de él, pues el espanto es reversible.

El terror, estrictamente, no es miedo *a* un ente o *a* otro. Se puede tener miedo a un ente; tal miedo deriva hacia el terror cósmico como miedo a la catástrofe, esto es, a que la situación del hombre entre los entes sea destrozada, anulada, por el poder del mundo. El terror es relativo al fondo del mundo. No se tiene terror a un ente, terror de verdad, si no desempeña un papel cósmico, si no representa al mundo. El terror impregna épocas históricas. Desde luego en la edad antigua es claro. Para el hombre mítico, por ejemplo, el terror es lo inminente **(11)**.

11. Este rasgo se acentúa en la última fase de lo que llamaré humanidad mítica. El mito griego, por ejemplo, contiene cierta fijación del poder que afecta a la vida humana y proyecta en él sus propias amenazas: se trata, por decirlo así, de una causa de terror también aterrorizada. Pero éste no es el mito primitivo.

En la época actual también hay un terror cósmico referido a la imposibilidad de mantenimiento en el mundo provocada por el hombre mismo - terrorismo -. El miedo atómico es terror, justamente ante una catástrofe de carácter total, evidenciada desde la situación de "estar entre" por el interés humano. Un nuevo empleo de la bomba atómica es una eventualidad más o menos lejana, pero la catástrofe atómica puede suceder; ese terror nos dice que el desencadenante de la guerra atómica no es controlable, y que contraría al interés entrelazante; por tanto, *ahí* tenemos la catástrofe como perfectamente amenazadora. El terror atómico repone en la técnica la actitud mítica. Otro de los mitos catastróficos, es el mito (...) del crecimiento de la población humana. Lo terrorífico se asimila al mundo, y las "manipulaciones" del terror son "cosmologizaciones" de ciertos entes.

El terror no sólo se hace sentir; especialmente, sobrecoge; sobrecogido está el hombre entre los entes en cuanto salta ahí delante el problema insoluble de su escueto mantenimiento entre los entes. Naturalmente, la muerte suele inspirar terror, puesto que la muerte es, de antemano, la desaparición de uno mismo de entre los entes. Pero prever la desaparición, si no hay salida o paradero, es una manera torpe de no enfrentarse o de sobrecogerse ante nada. El aburrimiento tiene algo de mortalidad ya consumada y, por tanto, sugiere un desenlace distinto del mero desaparecer uno mismo del mundo.

E. INTERÉS E INTELIGENCIA

Siempre se ha intentado explicar cómo puede habérselas el hombre con su propia situación intramundana, es decir, con los entes entre los cuales está entrelazándolos. Algunas interpretaciones actuales pasan por ser originales. Sin embargo, tienen precedentes antiguos; Platón, a través de Protágoras, da una pista sobre la situación del hombre aprovechando un mito acerca de su originación constitucional. El mito es como sigue:

Hay una gran cantidad de caracteres, de capacidades, de habilidades: un depósito de cualidades que los dioses entregan a dos titánicos artesanos, Prometeo y Epimeteo, con el encargo de hacer con ellas entes vivientes. Epimeteo, que es algo manirroto - también se le atribuye la apertura de la caja de Pandora -, del gran montón de cualidades entregadas por los dioses toma las mejores y con ellas va construyendo los animales. Pero llega un momento en que, gastadas casi todas, quedan pocas cosas y no muy buenas, y con esas pocas Epimeteo fabrica un medio ente, imperfecto. Epimeteo se apura y acude a Prometeo: ¡este animal no puede vivir tal como lo he hecho! Prometeo no encuentra otra solución que robar a los dioses algo que no habían querido entregar. Roba, antes que el fuego, la inteligencia, chispa divina, y la une a esa especie de semi-animal inviable construido con los restos del aprovisionamiento de los dioses.

Gehlen, en un libro publicado en 1940, dice lo mismo que Platón. Lo dice de una manera más complicada, pero no más profunda. En último término, pone la condición de viabilidad del hombre en la razón. Dicho de otro modo, si necesita la inteligencia, el hombre es un animal a medias o no completo, incapaz de subsistir si no se encarga él mismo de ello desde una instancia no animal. Zubiri, en un artículo sobre la evolución, sostiene que la inteligencia es la condición de supervivencia *exigida* por el organismo humano. Un imbécil, es decir, un ser humano desprovisto funcionalmente de inteligencia, no es viable.

La situación entre los entes requiere poner en claro, o establecer, cómo es posible el hombre. Al no estar entre los (otros) entes de un modo fácil, sino de una peculiar manera, a saber, con dificultad que no permite descuido, sin otro remedio que comprometer a los entes en su estar entre ellos, es necesario explicar el hecho de que no se extinga. Para ello se acude, nada menos, a la inteligencia. Desde la *penia* se ha intentado desentrañar con frecuencia la civilización y su historia. No es ésta la interpretación completa de la civilización; sin embargo, la civilización es una condición supervivencial, o un despliegue de las posibilidades o facultades humanas de viabilidad.

En todo caso, la inteligencia no se inscribe directamente en el interés. Es ésta una dimensión del tema a la que a veces no se concede suficiente relieve; sin embargo, el mito que utiliza Platón llama enérgicamente la atención sobre ella: el hombre, en cuanto situado entre los entes, marca su *presencia* según una peculiar dimensión de su ser que es el *cuerpo*. La situación de *inter-esse* es corpórea. La filosofía del interés debe tener en cuenta la penuria del cuerpo humano. A veces se reprocha a Heidegger el no haber desarrollado propiamente una fenomenología del cuerpo. La razón de ello hay que verla en su interpretación del mundo. La fenomenología existencialista francesa ha pretendido subsanar la omisión de Heidegger, pero sin acierto.

De momento señalaré que el interés es presencia corpórea. *Tal modalidad de presencia no es la única humana*. Esto es lo que la sobrecarga enfática del interés no tiene en cuenta. Pero excluido el énfasis, sigue siendo cierto que lo intramundano, en cuanto que su correspondencia humana se cifra en la corporalidad, es situación de penuria. El hombre

se hace presente, marca su estar entre los entes, en tanto que es corporal. Pero en cuanto que es corporal su presencia entre los entes es problemática.

La filosofía del interés permite enjuiciar algunas posturas que enumero a continuación:

1. Los mitos son una manera de interpretar las relaciones del hombre con los demás entes intramundanos. Ha de evitarse explicar o exponer los mitos de una manera fragmentaria porque, troceado, el valor nocional del mito se pierde. Por ejemplo, el complejo de Edipo tal como lo entiende Freud, es la utilización del mito en una de sus partes (faltan, por ejemplo, el episodio de la Esfinge, que es central, y el desenlace de Edipo en Colonna). Si Freud hubiera utilizado el mito entero, habría visto que el desciframiento retornante del enigma del origen no es la intención principal de este mito. Esta especie de mitomanía característica de los psicoanalistas ortodoxos está descompensada por un anacronismo. No es lo mismo el valor de pasado que el mito tiene para el hombre actual, y el significado del pasado del mito mismo. El mito trata de explicar la situación intramundana del hombre a partir de un déficit originario, pero no trata de recuperar el origen **(12)**.

12. El mito glosa el desamparo intramundano del hombre. El poder del mundo se destaca en la medida en que la situación es consecutiva a una plenitud perdida. Manifiestamente, dicha plenitud contiene un elemento irreductible a un poder cósmico. Por lo mismo, el mito distingue con bastante nitidez lo espacial y lo temporal de la situación. El tiempo del desamparo es cíclico por ser consecutivo y no permitir una restauración. El espacio es cualitativamente diferente como sede de poderes distintos.

Por otra parte, la pretensión de proporcionar al hombre un complemento de viabilidad mediante la terapéutica psicoanalítica no es coherente con su base hermenéutica. Si el hombre se reduce a pulsiones de la libido, no es viable. Gehlen tiene razón. Naturalmente, la inteligencia no es sólo una función supervivencial, pero el hombre para ser viable como cuerpo necesita la inteligencia. Si lo dinámico en el hombre consiste en el impulso de la libido, el hombre es peor que un imbécil: es un ser arrastrado por fuerzas cuyo control racional es lo conflictivo en cuanto tal.

Un compuesto mecánico de una serie de pulsiones y represiones sin ajuste abocaría constantemente a la catástrofe. Mejor dicho, tal compuesto sería él mismo directamente catastrófico. Cuando uno se asoma a la doctrina del psicoanálisis le sobrecoge una especie de sorprendido terror. Freud mismo habla de un impulso a la muerte. Tanto daría hablar de un impulso al tedio: no se ha salido del estadio estético.

2. Después de todo, el énfasis que lleva a entender al hombre sólo como ente intramundano es un reduccionismo. Ello se verá mejor planteando esta pregunta: ¿cuál sería la situación perfecta del hombre como ente entre los entes? El hombre puede aspirar, si es un ente entre los entes y, de entrada, en una situación de penuria, a lo sumo, a una situación de equilibrio.

Es oportuno examinar brevemente la situación de equilibrio como ideal, o forma más perfecta del vivir, o modo de entender al hombre feliz en cuanto ente entre los entes. La solución es la siguiente: el equilibrio humano se alcanza si sus necesidades son satisfechas,

es decir, si cualquier perturbación permite recobrar un estado definido por una preferencia única o constante. En terminología moderna, a tal equilibrio se le llama homeostasis. Un sistema homeostático es aquel cuya relación con el medio, con los otros entes entre los cuales está, implica una influencia que lo altera. El sistema responde, busca soluciones, para mantenerse, es decir, para compensar el impacto y restablecer un estado siempre igual: las alteraciones no son integradas, sino neutralizadas.

La interpretación homeostática del hombre lo convierte en un ser puramente reactivo; dicho de otra manera, si el hombre no experimentase ninguna perturbación, estaría quieto en un fascinado intercambio hedónico del que el interés estaría ausente, porque en la fascinación falta el dualismo que preserva el interés. A partir de aquí la cuestión del tedio es insoluble.

Además, si el hombre es un sistema homeostático lo mejor es, naturalmente, no verse forzado a reaccionar ante la alteración y lo peor enzarzarse en la lucha con la perturbación sin alcanzar la única situación de equilibrio. La interpretación del hombre como desequilibrado habitual es el complemento del carácter único de su equilibrio, pues tal equilibrio es empíricamente muy improbable.

3. La contestación afirmativa a la pregunta: ¿el hombre es pura intermundaneidad? se llama reduccionismo materialista. La interpretación homeostática es un caso extremo. Al sostener que el hombre sólo es un ente entre los entes intramundanos se olvida aducir el factor que lo hace viable; para Freud es el psicoanalista, lo cual no pasa de ser una petición de principio. Se desconoce también el fenómeno del aburrimiento. Visto desde Kierkegaard, el materialismo es esteticismo vulgar.

El respecto a lo intramundano no es el ser del hombre, ni siquiera como cuerpo, sino un estado suyo en tanto que corpóreo. Más que ser en el mundo, el hombre está en el mundo. La respuesta afirmativa a la pregunta acerca de la exclusividad de la consideración intramundana del hombre es un reduccionismo. Si el reduccionismo no se acepta, hay que seguir preguntando. La nueva pregunta podría ser: ¿qué es el hombre? Formulamos la pregunta por desacuerdo con el reduccionismo y en esta dirección parece que lo justo es averiguar lo específico del hombre. Sin embargo, dicha pregunta no es la mejor. Las preguntas prefiguran las respuestas, ya que, justamente, se responde a lo que se pregunta. Si se pregunta: ¿qué es el hombre?, la respuesta tiene que ser un *que*; pero, ¿el hombre es un *que*, o sólo es un *que*? Por aquí nos apartamos demasiado del interés, que es una situación doblemente respectiva, pues conecta el interés con lo interesante y establece lo interesante como un plexo.

En cualquier caso, quien se niega - hay muchas razones para negarse - a admitir que el hombre es un ente en el mundo y nada más, tiene que plantear otra pregunta. Pero, repito, la pregunta, ¿qué es el hombre? presupone que el hombre es un *que*. Seguramente, el hombre será un *que* pero la noción de interés excluye que sólo sea un *que*. Además, no es ésta la perspectiva de Kierkegaard.

Hay otro modo de plantear la pregunta acerca del hombre seguramente preferible a la pregunta sobre el *que*. Se puede expresar así: ¿cuál *es* la verdad que el hombre *es*? Aquí aparecen dos *es*. Si el segundo es el que prevalece, tenemos la pregunta: ¿cuál verdad el hombre es? Es una pregunta efectivamente antropológica, una pregunta acerca del hombre en función de la verdad, o establecida en términos de verdad. La terapia de Kierkegaard es una respuesta a esta pregunta. Ahora bien, la respuesta puede ser negativa. Si, en general,

no existe la verdad, al hombre no corresponde verdad alguna **(13)**. Pero la respuesta negativa puede formularse de otro modo.

13. La expresión "no existe la verdad" significa: existir es un hecho; el hecho de existir excluye de sí la verdad; la verdad excluida del hecho es una nulidad referencial: respecto de sí por cuanto la autorreferencia no es la referencia a un hecho, y respecto del hecho por cuanto el hecho no es la verdad. La nulidad referencial de la verdad obliga a responder negativamente a la pregunta, ¿cuál verdad el hombre es?, ya que el ser de la verdad como un *cual* implica el carácter referencial de la verdad. Es manifiesto que la noción de interés refuta la citada respuesta negativa.

Sostener que el hombre no es ninguna verdad equivale en este segundo modo a negar que aquello en función de lo cual se define sea una verdad capaz de dotarle de verdad. El desvanecimiento de la verdad del hombre se debe a que es exclusivamente en función *de* una verdad incapaz de concederle verdad. Tal funcionalismo no aprovisionante *quita* toda posibilidad de verdad al hombre mismo. Ésta es la respuesta del estructuralismo. Existen las estructuras, es decir, plexos referenciales holísticos, pero son externas, impersonales, anónimas. El hombre no es desde una estructura; bien entendido, no porque no pertenezca a ninguna, sino, al revés, porque existen sólo estructuras y el hombre no se mantiene frente a ellas, por lo cual carece absolutamente de verdad - incluso de la verdad de ellas mismas -. Las estructuras son objetividades sin correlato real humano. Como es claro, desde Kierkegaard el estructuralismo es esteticismo consumado.

4. El reduccionismo materialista atiende a lo corpóreo del hombre. No perdamos de vista la cuestión de si el hombre es, y sólo es, un ente entre los entes intramundanos. A esta cuestión se ha de contestar en una doble línea. En primer lugar, hay que decir que, desde luego, el hombre está entre los entes, es decir, que toda interpretación del hombre que no dé razón, que no esté a la altura, del estado humano intramundano, se descalifica de suyo. Sostener que el hombre no se reduce a ser entre los hombres, de ninguna manera puede querer decir que el hombre no alcanza a serlo. Con esto el estructuralismo queda descalificado, pues si el hombre es función de estructuras carece de *interés*; queda jubilado, su dinamismo es un residuo anodino. En tal caso, por definición, ni siquiera está entre los entes, sino incluido en su plexo. Ahora bien, el plexo de los entes no puede ser solitario, por lo mismo que tampoco es posible que el hombre se limite a pertenecer al plexo mismo: en tal caso carece de sentido hablar de *penia*.

No se puede negar el estar entre los entes, lo cual quiere decir estar en la naturaleza, actuando entre los árboles, las montañas, el agua, el aire; y estar en la sociedad, viviendo entre los hombres, al desempeñar un trabajo con valor pragmático. Ninguno de estos "entre" es un mero juego de asociaciones psíquicas, ni una objetividad complexiva holística. Si la naturaleza humana no fuera sino espontaneidad asociativa o la entidad rígida estructuración aislada, el hombre no sería viable.

De manera que la *penia*, en vez de ser motivo de pesimismo, como a primera vista parece, remite a una fertilidad de recursos: a *poros*, dice Patón. Desde luego, con frecuencia se incurre en pesimismo al constatar que somos insuficientes por cuanto estamos entre entes no enteramente favorables y, por lo mismo, en situación de escasez o de apuro que apenas logramos superar. Se trata de un escándalo que da lugar a posturas obsesivas. Pero, y ésta es la segunda parte, el hombre no se limita a estar entre entes. En este sentido, la

mirada de Kierkegaard es certera. Ahora se puede decir que el esteta es un ser humano solamente viable en función de la sociedad. El esteta es un ente social entre los entes. La vida o la esfera estética es una funcionalización de sí en orden a la sociedad. Pero esto mismo es lo superficial: el hombre es más que interés referido al plexo social o a cualquier otro. De ahí el tedio y la búsqueda de la raíz enferma y de su curación.

El que no aguanta la *penia* está por debajo de su situación entre los entes. Pero dar razón de la miseria humana es mucho más que alcanzar un equilibrio - el hombre es más que homeostasis -. En otro caso, el hombre no podría ni nacer, porque al salir al mundo quedaría aniquilado. Dentro del claustro materno el equilibrio es bastante neto. Pero esto quiere decir que el amo del útero es el feto. También la situación fetal es una situación entre los entes, pero en la cual, más que *penia*, hay una especie de triunfo del feto mismo ocupado en crecer. El aborto es una monstruosa aplicación del criterio estructuralista, una interrupción intempestiva del ámbito de quien de otra manera no tiene mundo.

5. En su respecto intramundano el hombre es situación de penuria. Al acentuar el signo de escasez, el materialismo cede ante un escándalo. Sin embargo, el olvido de la inteligencia hace incomprensible la supervivencia humana. Lo extraño de la situación estriba en que, siendo miserable, el hombre no sucumba. El escándalo del materialista le lleva a pasar de largo ante una señal tan clara. Gehlen repara en dicha señal. Pero conviene añadir que la inteligencia no se limita a garantizar la vitalidad humana: la inteligencia trasciende la situación a la que hace posible. La interpretación de la inteligencia como complemento de del cuerpo humano no la agota.

Más aún: la inteligencia no es el porqué del interés. No perecemos en el mundo *porque* somos inteligentes, pero lo contrario no es cierto: ser en el mundo no explica la inteligencia; la inteligencia no es el *inter-esse* ni su razón de ser. Paralelamente, la interpretación del mundo que propone Heidegger no es acertada. El argumento contra la interpretación de Heidegger vale también cara a la noción de homeostasis: es absolutamente imposible que el factor de que depende el mantenimiento de un sistema imperfecto sea *clausurado* por la función de mantenerlo o pertenecer a él; ello sería tanto como una inversión de la dependencia que invalidaría a dicho factor para su función misma. Por eso es posible que la inteligencia sea problemática en su ámbito propio. En definitiva, Kierkegaard apunta en esta dirección. Hay un desorden en el espíritu distinto del éxito o fracaso en el mundo.

F. EL IRREDUCTIBLE DUALISMO DEL INTERÉS

He definido el interés como el remedio que no tiene otro. La definición intenta centrar la atención en la situación como tal, sin extrapolaciones o connotaciones laterales. Al interesarnos, estamos entre entes. No estamos entre entes de otra manera, ni al interesarnos hacemos otra cosa que estar entre entes. La noción de ente es el jalón de la noción de interés: es imposible interesarse de "algo" que no sea un ente, ni interesarse de entes sin estar entre ellos. El interés no se traslada más allá de los entes; por eso equivale a la noción de situación humana. Al no trasladarse más allá, el interés puede desaparecer y, con él, la situación. Así entendida, la noción de interés no es reduccionista, sino

irreductible a la zona de lo que interesa, con la que constituye una dualidad. Por eso decía que el interés se preserva. En la terminología de la filosofía aristotélica esta dualidad se denomina *collatio*, y la peculiar apropiación de lo interesante a la corporalidad humana menesterosa o incompleta, *hábito predicamental*.

Cabe hablar de *zonas* de interés y, correlativamente, de tipos de entes, así como de grados o desplazamientos parciales del interés, pero no cabe un fraccionamiento ni una concentración aislante del interés en un único ente. El estar *entre* es comunicado a los entes mismos, que así son *entrelazados* o constituyen un plexo. Pero el interés no se corresponde con una unidad estricta. La negativa a interpretar el mundo como trascendental se debe al carácter irreductible o dual del interés: la comunicación entrelazante no es una fusión, sino una correlación de sentido. Esta observación vale también cara al estructuralismo.

La situación de interés no se *desclava* de sí; sin un correlato humano no hay plexo de entes, o, con más precisión, no es posible la unilateralidad del sentido: un sentido de los entes relativo a una ausencia de sentido humano, o viceversa. Un dinamismo previo a la temática no es la situación humana entre los entes. Tampoco los entes son un mero dinamismo a la espera de una dotación humana de sentido: la noción de estímulo no es suficiente para el interés. La interpretación del hombre como organismo afectado a la busca de equilibrio cae con la de mero estímulo. No puede ser que el trato con los entes carezca de antemano de sentido por parte de los propios entes.

Siendo irreductible a lo interesante, el interés puede desaparecer, y desde su desaparición es irrecuperable. Ello confirma que el interés no es suscitable, o que no se reduce una instancia unilateral. La irreductibilidad ha de entenderse, atendiendo a la imposibilidad de reposición, como lo inseparable del estar entre y el entrelazar. Y dado que el interés no se desclava ni transmigra, la no separación entraña dualidad. Insisto: la dualidad es incompatible con la reducción a unicidad o a totalidad. No hay estar entre sin entrelazamiento, ni al revés. Pero esto no implica dependencia recíproca, sino redundancia, reaparición o cierta coactualidad.

Estas observaciones terminan de descalificar el estructuralismo: el interés no es una analítica formal. El estar entre y el entrelazar no son elementos de una totalidad vinculados por *relaciones constituyentes*, sino la remisión de uno a otro. Tampoco se trata de una circulación dialéctica, sino de un *con* que implica *dos*, no contradictorios sino renacidos: el no limitarse a sí mismo. Es imposible un interés sin entes; pero los entes no forman parte del interés; lo irreductible del interés equivale a este dualismo. El no poder pasarse *sin*, o contar *con* de entrada, es el remedio que no tiene otro, pues ya cuenta *con*. La irreductibilidad como dualismo es tanto una perfección como una imperfección, una unión y una separación, el remedio y la *penia*. Platón entendió la imperfección como *díada*. Ello implica que lo perfecto es el *uno* y que del mundo se sale al uno. Pero el sentido del uno en Platón no es claro, y no es el único modo de asumir la *penia*. Antes conviene precisar un poco más la *penia* misma.

Es patente que si el interés pudiera englobarse sin residuo en la conexión entrelazante, no aparecería la *penia*. La interclusión en el plexo de entes, la pertenencia al plexo como un ente más, es lo propio del animal. El "interés" animal forma parte de lo interesante de tal modo que no se trata en sentido estricto de un irreductible. Pero esta interclusión, o inclusión, le es imposible al hombre. Tal imposibilidad es establecida por Aristóteles con la noción de hábito predicamental. El interés del hombre no forma parte del plexo, sino que es dual respecto de éste. Si esta dualidad es refrendada, resulta el enfrentamiento: el plexo de entes aparece ahí delante, objetivado. La función objetivante de

entes pertenece a la inteligencia. El interés no se confunde con el enfrentamiento. La inteligencia, enfrentando los entes, es el factor de supervivencia del interés al que es imposible la inclusión, el formar parte. Esta imposibilidad es la *penia* en cuanto tal. En tanto que animal con logos, la menesterosidad corpórea del hombre es capaz del respecto habitual que enlaza los entes.

La inteligencia debe distinguirse del interés al que hace posible. Tal distinción puede sugerir una inclusión inversa a la del animal; la examinaré en el siguiente apartado. Mientras tanto, la respuesta a la pregunta: ¿cuál verdad el hombre es?, comienza a vislumbrarse. Como primera indicación, cabe decir que la irreductibilidad como dualidad sugiere que la verdad en la inteligencia es la *adecuación judicativa*. Pero esa adecuación no es el interés: de aquí la *penia*.

Con todo, si el hombre no forma parte del mundo, es capaz de interesarse y enfrentarse a él objetivamente. En cambio, el animal, intercluido en el plexo, está cerrado al plexo mismo, que no cuenta como enfrentable para él. En cuanto no intercluido sino dualizado según su interés, al hombre compete la denominación de *existente*. Ex-sistir es la situación irreductible o no interclusa. El existente no es elemento de alguna totalidad y, por tanto, para él no rige la noción de relación constituyente. Ello no quiere decir que el existente sea independiente: la independencia no es su verdad.

No siendo el interés una relación trascendental ni una adecuación estricta, el tedio es posible. El tedio alude al espíritu, y significa un quedar en suspenso un interés enfático que suplantó la verdad del hombre. ¿Con qué ha de adecuarse el hombre en su verdad? El tedio señala que el *con* de la adecuación humana no es ningún *que*, ni tampoco el interés. Kierkegaard entiende que el hiato entre cualquier *que* y el *con* de la adecuación es grande hasta el extremo de estar el hombre mortalmente enfermo. Esta enfermedad no es corpórea y permanece aunque se remedie la *penia*.

VI. EL MUNDO Y EL YO SEGÚN KANT

Afirmar que el hombre es sólo entre los entes equivale a la idea de hombre "inmanentizado": es la inmanencia intramundana consistente en el interés animalizado, o, si se acepta la trascendentalidad del mundo, en el mundo como abarcador, sin otra posibilidad ontológica que el ser para la muerte. ¿De qué manera empezamos a ver que el hombre no es sólo intramundano? Si fuera un ente precisivamente intramundano, si así se explicara su origen y su destino, su verdad estaría en la culminación extática del interés, o sería el mundo. La desaparición del interés en el tedio excluye la primera parte de la alternativa. Por su parte, la advertencia de que el mundo no es el abarcador total del hombre es un tema muchas veces repuesto. Conviene señalar un planteamiento en que la idea de mundo abarcador no rige. Ya se ha dicho que hay un tipo de ente respecto del cual el hombre no está entre, sino que está enfrente: el objeto pensado.

A. OBJETO E INTERÉS

La objetividad es, justamente, aquello respecto de lo cual el hombre está enfrente. En tanto que el hombre tiene la capacidad de colocarse "ante", ya no está "entre". Es imposible que el respecto del hombre con el objeto sea material; no lo es por posición, por definición. La *Crítica de la razón pura* de Kant es, como antropología, la negación estricta de que el hombre sea abarcado por el mundo, según la versión mecánico-espacial que recibe en su época, en atención al estatuto de la objetividad.

Con las antinomias de la razón se declara inobjetiva la realidad del mundo. Pero antes de ello señala Kant que el espacio permanece en mi propia constitución: es la "forma *a priori*" de recibir las sensaciones externas. Así se excluye de entrada que el hombre sea intramundano. La exclusión se consagra con la noción de sujeto trascendental. No soy un ser espacializado, o en el espacio, sino que "espacializo". Pero aparece un nuevo abarcador: se sustituye la inmanencia del mundo por la inmanencia de la conciencia. Con ello se introducen en la objetivación rasgos propios del interés. Si yo no soy fundado por el mundo, yo construyo objetivamente el espacio **(14)**.

14. Para recabar la primacía del mundo, Heidegger ha de hacer valer la imaginación trascendental, a la que se adscribe el esquema como tiempo, por encima de la conciencia, y entender de otra manera el espacio. La alternativa conciencia-mundo hace ver hasta qué punto la conciencia trascendental es simétrica con el mundo.

La inmanencia de la conciencia puede ser considerada como una función abarcadora del yo. Desde aquí se vislumbra el proyecto hegeliano de construir *la identidad sujeto-objeto* según un proceso incrementador del objeto que culmina en una identificación absoluta. Se ve clara la afinidad de tal identificación con el aburrimiento, en esto consiste la crítica de Kierkegaard. Asimismo es patente que la prevalencia del esquema temporal frente a la conciencia, propuesta por Heidegger, es solidaria de un intento de conectar con Kant en una línea distinta de la hegeliana.

La noción de interés, que he formulado como dualidad irreductible, entraña la descalificación de la trascendentalidad abarcante del mundo. Tal dualidad no es ninguna encerrona, y además prepara el enfrentamiento objetivo. Dicho enfrentamiento no está destinado a un nuevo encierro - la conciencia kantiana - porque es interminable por parte de la inteligencia del hombre. El hombre no es ente inmanentizado ni inmanentizador, sino que el hombre es "abierto" y "abierto a", y abierto a lo "completamente abierto" como destino suyo respecto de lo cual su tarea no es condicionante, sino, más bien al contrario, alcanzarse en libertad. Para ello es precisa la dotación de ser que se llama *donación*.

En el presente contexto, el inconveniente del abarcador kantiano es que no prescinde del interés al considerar al hombre como sujeto de objeto. El significado trascendental del destino humano no puede ser éste. Por su parte, el inconveniente del mundo de Heidegger está en la obligada apelación a la nada para superar la reducción del hombre a interés: la nada es nada de ente o la diferencia ontológica según la cual el ser no es un ente. Ahora bien, interpretado el plexo de entes como la desocultación del ser, debe señalarse un

conflicto entre el interés y la ontología en Heidegger, o sea, una excesiva fundamentación de lo interesante. Por su parte, la interpretación kantiana de la constitución del objeto de experiencia, se debe a la ausencia de una consideración temática de la *collatio* clásica y de su intencionalidad peculiar. La imaginación kantiana no es el ámbito completo de la fantasía en su sentido aristotélico.

B. LA IMPORTANCIA DEL ABURRIMIENTO

Ahora conviene volver al tema del aburrimiento para advertir mejor su importancia. ¿Por qué puede ocurrir que el interés desaparezca o se anule? Consideremos otra vez el terror. El terror, observa Wittgenstein, es simplemente terror: no es sintáctico, no puede ser conjugado, no es siquiera una palabra sola. Yo no puedo expresarlo articulando, en plexo. Cuando efectivamente hay terror, yo he desaparecido en cuanto interpretativo y comunicativo porque no puedo dualizarme con lo terrorífico: ni siquiera huir. El terror y lo que aterra se funden y "uno" queda sobrecogido y paralizado, decayendo la dualidad que preserva el interés. El cuasi-recurso es entonces el desmayo, como el modo más simple de quitarse de en-medio; una curiosa inhibición, extrema por la fusión en que la situación de interés ya no cabe. El terror *ocluye* el interés, lo aplasta. El terror es enigmático como la fusión sin intimidad. Con todo, la obturación del interés no quita importancia al terror, sino que la resalta. Lo que resalta el terror, y sólo él, es la mudez que apela **(15)**.

15. Tal vez esta apelación muda sea afín a lo que Wittgenstein llama lo místico. La oclusión del interés no aniquila al hombre, sino que en dicha oclusión resalta una llamada. No se olvide que el interés no es el ser del hombre. La apelación no se dirige a un poder cósmico, si es coherente y si el terror es auténtico. La oclusión del interés resalta una apertura extremadamente distinta. Es claro que el terror no es la alienación hegeliana. La alienación sugiere la recuperación - *Wiedereinigung* -: conformismo.

El aburrimiento no es el terror. No lo es porque, aburrido, uno "se sale" o "sigue" en el mundo en perfecta equivalencia, o de una manera indiscernida relativamente a cualquier diferencia entre salir y seguir. El aburrimiento no se distingue del terror porque sea compatible con el plexo de entes, sino porque sólo se sigue estando, aburrido, en el mundo con la contrapartida de una completa separación de la que se sigue la desarticulación de todo plexo. Es el fenómeno de la indiferenciación, o también el alejamiento que desvanece el plexo, que hace imposible la dualidad, el aislamiento del interés que desasiste: los entes intramundanos están ahí, pero sin relieve ni articulación; de aquí la arbitrariedad de la diversión, que es un falso remedio.

Como situación, aburrirse es completamente unilateral. El plexo es sustituido por la indiferenciación, o la evanescencia, no por el uno ocluyente: "no me importa nada", porque "todo es igual". No es el enigma, sino el ausentarse estando. Esto, para Kierkegaard, es síntoma de angustia y desesperación. Más que la muerte es el no poder morir. Por eso, el aburrimiento no es el terror, sino algo mucho peor, pues *no me quita de enmedio*, sino que me hace asistir a la desolación.

Para Sartre, el aburrimiento da lugar a otra cosa: en el aburrimiento, en esa especie de llanura uniforme sin relieve alguno - yo en medio del yermo, intramundanamente, el máximo de entropía -, si algo aparece como alguna pretensión - la pretenciosidad - da asco - náusea -. Ahora bien, la náusea no sobresale del aburrimiento, está también en el plano estético. La indicación sartriana no señala nada distinto de una proyección reactiva - sobre el ente - del tedio: es, pues, también el psiquismo reducido a superficialidad. Con ello se pierde la importancia del aburrimiento. En este caso lo importante es una revelación. El tedio revela la responsabilidad. Somos responsables del plexo de entes: su disolución es culpable, un descuido. El indiscernible "seguir" o salir" del mundo es el *emplazamiento*. La culpa emplaza a concentrarse en la propia profundidad.

VII. LA DESESPERACIÓN

Aunque sumariamente, he contestado a la pregunta que convenía plantearse antes de emprender la investigación de ese fondo mortalmente enfermo que Kierkegaard trata de modo magistral. Era la pregunta acerca de la comprensión filosófica del aburrimiento. Como el aburrimiento es una suspensión del interés, era preciso examinar el interés humano. La consideración del interés remite al estado del hombre: la situación entre los entes intramundanos. En esa línea se ha llevado a cabo una indagación con la que se han logrado varias averiguaciones importantes.

Se ha empezado a notar de qué modo el hombre, situado entre los entes, es algo más, y por qué caminos conviene conducir el estudio de ese "algo más". El asunto es nuclear y de larga historia; por eso merecía la pena que, al menos, se afrontara. Plantear el asunto no es agotarlo.

Ante todo, se ha conseguido desentrañar el significado referencial implícito en la vivencia del interés. El interés depende de la *penia*; por otra parte, la *penia* no es una miseria total, no es la situación, sino lo que remite al carácter situacional del interés como escueto remedio. El más escueto remedio logra establecer la referencia con en el término *ad quem*, haciéndola valer en él al constituir el entramado, el plexo, de entes.

Pero el hombre no apunta tan sólo a los entes intramundanos, su ser no se agota en su situación. De acuerdo con ello es accesible la suspensión del interés en varias de sus modalidades. En el terror el hombre es echado fuera del *entre*, es quitado de en-medio. En cambio, el aburrido sigue en-medio de lo tedioso, no es borrado por los entes: lo que se suspende es la significación de los entes, entre los cuales, por lo mismo, ya no alcanza a estar. La modalidad situacional que se llama aburrirse anula la dualidad con los entes porque desintegra el mundo; su unilateralidad imposibilita el respecto del interés. El intento de renovar el interés en el modo de la diversión no logra un nuevo plexo: es la arbitrariedad. Lo cual comporta, por una parte, que el interés no es estrictamente constitutivo del hombre, y por otra, que no está a su disposición, pues poniendo entre paréntesis los entes el hombre queda inexorablemente sin interés. El tedio es un fenómeno perfectamente posible. Otra cosa es que sea un fenómeno deseable o al que convenga

abandonarse, hipótesis claramente absurdas, o contra el cual no se pueda reaccionar o luchar.

Ahora bien, el hombre superficial no conjura el aburrimiento, sino que, por el contrario, le abre paso. Un hombre superficial se aburre y no puede evitarlo. En esto Kierkegaard no se equivoca. Lo discutible es la presentación del esteticismo como un estadio universal. Si es tarea humana posible evitar el aburrimiento, el hombre debe adensar su vida precisamente en cuanto está entre los entes, y hay que averiguar cómo es capaz de hacerlo. Tal capacidad se cifra en el *respeto*. Podría parecer que, siendo la *penia* uno de los implícitos del interés, no ha lugar el respetar a los entes, sino más bien, su ataque y dominio. Esta objeción es una clara manifestación del esteticismo **(16)**.

16. El dominio no es incompatible con el respeto. Más aún: la acción del hombre es, en principio, perfectiva del universo. Ya se ha dicho que la miseria humana no justifica el escándalo materialista. Del respeto deriva el acontecimiento de la verdad. La fundamentación de estos asertos no es dialéctica.

En todo caso, por el momento, se ha mostrado que el aburrimiento puede ser tratado filosóficamente, es decir, sin limitarse a una desoladora vivencia. Por eso mismo, la vinculación del aburrimiento a una raíz dinámica enferma no exige admitir su generalidad inevitable y, por tanto, es posible estudiar a Kierkegaard sin dejarse arrastrar por su patetismo contagioso.

A. DEL FRACASO DE LA DIALÉCTICA A LA DIALÉCTICA COMO FRACASO

El fondo enfermo de Kierkegaard es, efectivamente, romántico, pero no lo es en la forma que determina Hegel al establecer las figuras de la autoconciencia, sino según una contrariedad mucho más seria: en desesperación y angustia, lo que también es vivir sin interior unidad. El grado de ruptura que ello significa es mayor que el que Hegel advirtió e intentó curar. La profundidad de la enfermedad en Kierkegaard permite afirmar que la interpretación del conflicto desde el punto de vista de la primera negación manifiesta la superficialidad de la síntesis, porque el arraigo existencial del conflicto excluye el éxito de la supresión de lo particular. Es insuficiente el intento de aplacar la *Unruhe*, o la miseria, en forma dialéctica.

La dialéctica se trunca porque la enfermedad es enteramente dialéctica. Pero no es una simple cuestión de hecho sobre la que Hegel tenga todavía algo que decir. Ocurre que la ruptura es radical y no se arregla con construcciones especulativas. En Kierkegaard, la captación de la escisión típica del romántico es más seria que la interpretación de la historia como contradicción y de la contradicción como historia. La manera en que Hegel interpreta el malestar y propone la conciliación no es correcta. Por lo mismo, no es inútil considerar la escisión interior como desesperación en el fondo astillado del sujeto.

La solución hegeliana consiste en el Saber Absoluto del Sujeto Absoluto. A los reparos antes aducidos, conviene añadir otro: en tanto que la historia es situación, la

solución hegeliana no es histórica. Pero Hegel se empeña en proponerla en términos de historiología, justamente porque es por entero solución de, o para, una crisis que ocupa todo y sólo el pasado por ser definitiva la solución. La anomalía salta a la vista. ¿Cómo enderezarla? Sencillamente, haciendo notar que el Absoluto no es remedio terminal para la crisis, y menos para una crisis que no es la más grave.

Movilizar absolutamente el Absoluto para resolver un problema es un reduccionismo: el Absoluto es mucho más que una solución. Lo acertado es referir el problema a cada uno como individuo: ¿no será que estamos en falta cara al Absoluto porque ya cada uno está en falta respecto de sí? ¿Y no será tal estar en falta nuestra radical miseria, más profunda que la situación? Y si ni siquiera cada uno es el sujeto que debe ser, ¿a qué viene el discurso sobre el Sujeto Absoluto? En cualquier caso, es inanidad querer desterrar el problema con el automatismo de un proceso. Una solución histótico-terminal no vale para cada individuo.

Para Kierkegaard, Hegel es superficial: propone muchas cosas pero sin hacerlas y sin llegar al fondo: es un pedante. Pero quizás Hegel mismo se dio cuenta, aunque no en estos términos, de su propia incapacidad para proponer una solución válida para la posteridad.

Como se dijo, si se dio cuenta de que su intento de superar la desgracia de la situación romántica, en la forma de una síntesis terminativa de un proceso dialéctico, no respondía a la consideración radical del actuar humano, Hegel podía asociar a su fracaso al hombre futuro postrado en enfermedad crónica, marginado de la razón, sin recursos para remontar la vacilación, la alienación. La identificación expeditiva de la culminación de la razón con el presente es un estrechamiento de la vida espiritual y, a la postre, su paralización. No es de extrañar que para Hegel la historia termine en su presente: pero la contrapartida inevitable es un futuro irracional. A su vez, un futuro irracional es un residuo de alienación insuperable.

Lo que Hegel lega a la posteridad - vista por él mismo como un hospital - es su propio fracaso. Los psicólogos hablarían de una frustración: el amargo contragolpe de ensayar una iniciativa a la que se apuesta todo y que no da resultado.

El fracaso puede ser una decepción emocionada, adherida al hombre con mayor o menor extensión o intensidad; uno puede fracasar en una empresa o en otra relativamente; pero también cabe experimentar un fracaso total. ¿Qué es el fracaso sin más? Una peculiar apreciación de nuestra menesterosidad, anterior a las relaciones con otros entes. El fracaso si es completo, se refiere a uno mismo: es la *penia* retraída; no ya la percepción de la dificultad de las cosas, de los esfuerzos que los entes exigen para estar entre ellos, sino la brusca desaparición de mi valía, el desvanecerse de mi conato, lo aporético sin más. El fracaso profundo es la desventura derivada de la carencia de verdad interior; encontrarse en una situación interiorizada vacía de verdad; encontrarse sin una verdad propia, más necesaria que ninguna otra en el mundo.

Ésta es una de las posibilidades que arroja el enfoque de la historia como situación: puede ocurrir que lo opaco, lo cosificado, lo enigmático, no sean los entes entre los que estoy, sino que respecto de mí mismo me trasforme también en un ente oscuro y cerrado. Lo desprovisto de sentido no es lo que me rodea. El estar entre los entes ha trasladado lo problemático a una previa relación consigo.

La situación de opacidad respecto de sí mismo da lugar a cierto tipo de manifestaciones, por ejemplo, el ya citado malestar, característico de los pensadores posthegelianos. El fracaso desilusionado como malestar hacia dentro, puede llamarse, por lo pronto, descontento. El hombre que *ha* fracasado, que viene *del* fracaso, se encuentra "a

disgusto". El malestar alude a la situación. Pero en el retraimiento de la miseria, el malestar es el no *estar* contento consigo mismo: ¡cómo va a estarlo el que para sí mismo es un enigma! La hipocondría es ahora más aguda.

El descontento da lugar a las quejas, expresión de un dolorido sentir. Y esto quiere decir que la situación va a ser dominada por el sentimiento. Saberse viene a ser, progresivamente, sentirse. Cuando la *penia* es referida a uno mismo de tal modo que uno mismo es lo carente de verdad: no de verdad, acerca de los entes intramundanos (para esta verdad parece bastar la ciencia), sino de verdad de sí, no todo "uno mismo" desaparece: lo que queda es el sentimiento; "uno" sigue encontrándose aún, pero afectivamente. Es el doble significado de la palabra alemana *Befindlichkeit*, sucedáneo de la autoconciencia.

No saber arreglárselas con las cosas, no saber arreglárselas con los demás, no saber arreglárselas consigo: he aquí una gradación descendente, siguiendo la cual el pensar va a ser sustituido por el sentimiento.

Lo que Hegel vislumbraba como demencia es la extrema vulnerabilidad que debe caracterizarse como oclusión pensante de uno mismo y paso de la afectividad a escena. No se trata tanto de una mentalidad como de una actitud desvalida, que desemboca con frecuencia en la búsqueda histérica y desorganizada de un culpable maniqueo y de una solución, de un ungüento mágico o remedio completo - no el remedio de una enfermedad localizada - para la anegadora perplejidad.

El automatismo es incompatible con la ética. Por su parte, del sentimentalismo emana una desconcertada interpretación del mal. El hombre fracasado tiende a ser receloso: por su propia escasez de recursos, considera baldíos o fuera de su alcance los altos ideales y, preocupado por las garantías a ultranza, sólo confía en lo que, a la postre, no cubre sino la satisfacción de la necesidad elemental, es decir, en una solución sumaria, baladí y en bloque, del problema de la vida. Con esto queda en seco, sin envolturas conciliadoras, el gran problema de la historia: el mal y su relación con el esteticismo. El tedio es el fracaso que se ahonda en la desesperación.

B. LOS GRADOS DE LA CONCIENCIA DESESPERADA

Las observaciones precedentes hacen más accesible lo que se revela a Kierkegaard como desesperación, es decir, su interpretación de la espontaneidad enferma que genera los síntomas de la vida superficial o estética.

La desesperación se desencadena en primer término por la aparición de la muerte en el horizonte inevitable: uno se da cuenta de que es mortal - no sólo de que todos los hombres son mortales - Sin embargo, Kierkegaard sostiene que ésta no es la verdadera desesperación; en todo caso, la muerte será desesperante para el esteta. La desesperación estética, o sea, vivida como terror aplazado no es la apropiada: es el "comamos y bebamos que mañana moriremos". Después de la indicada distinción del terror y el aburrimiento, esta descalificación no debe sorprendernos. Si el esteta cae en la cuenta de que *está* aburrido, notará también que la desesperación habita en otro plano.

Kierkegaard va sin más al fondo: la desesperación consiste justamente en no poder morirse. Esto a primera vista parece un poco rebuscado. No lo es si se repara en que la desesperación de que habla Kierkegaard se da *ya en esta vida*: vivimos desde la

desesperación. Más aún, vivir la desesperación es un proceso gradual, un desvelamiento más o menos lúcido. Con esto se responde por adelantado al pretendido descubrimiento de Freud, a saber: que existe un impulso tanático. Este "impulso" es falaz o estético, no es la radicalidad de la enfermedad. La desesperación de que trata Kierkegaard está más allá de los contrarios muerte-vida o dicho de otro modo, establece un arco entre la vida y la muerte según el cual la muerte no es término. Una desgracia que la muerte no resuelve es una desolada prueba de la inmortalidad **(17)**, y ha de curarse en esta vida **(18)**.

17. Una alusión a la resurrección de Lázaro y a lo que San Juan denomina muerte segunda.
18. El siguiente pasaje es claro: "En suma, el hecho de estar mortalmente enfermo es no poder morir: no es que haya esperanzas de vivir: la desesperanza está en que la última esperanza, la muerte, falta. Cuando la muerte es el peligro supremo, se espera en la vida: pero cuando se descubre un peligro más terrible aún, se espera en la muerte. Y cuando el peligro se ha hecho tan grande que la muerte llega a ser la esperanza, la desesperación es el desesperar de no poder siquiera morir" (*La enfermedad mortal. Obras completas de S.K.* XVI. p. 176, ed. francesa. L'Orante, París, 1971). Kierkegaard ha entendido en profundidad la apuesta de Pascal.

Hay una cierta tendencia a morir que es una intentona de resolver la desesperación a la manera estética, confundiéndola con la diversión. Pero el aburrimiento alude al fracaso, a la nada interior. Lo que averigua Kierkegaard con respecto a la desesperación desautoriza a Freud. El suicidio de índole estética está en la misma línea que el capricho: el impulso a morir es movido por la curiosidad. Ahora bien, si en el fracaso no se está de acuerdo consigo mismo, entonces el suicidio no es ninguna solución, sino, más bien, la renuncia a la solución de ese preciso problema, cuyo núcleo está mucho más abajo: en el orden del yo.

El suicidio como forma de resolver la oclusión y enigmatismo individual es una pura coartada que sólo engaña al que no traspasa la corteza estética. Lo problemático estriba en la forma misma del vivir estético, que las contorsiones de la diversión no alcanzan a cambiar. Hay que quedarse ahí, hay que aguantarse a sí mismo, en los términos del fracaso, sin huir. Desentenderse del problema de sí mismo es una pirueta demasiado fácil. El problema tiene que ser examinado, hay que detenerse en él. Sólo entonces efectivamente la desesperación toma cuerpo y cabe esperar curarla.

En suma no hay que desprenderse demasiado pronto de la desesperación porque tal procedimiento no existe, o sea, porque tal modo de proceder ni siquiera toma conciencia de la desesperación, lo cual excluye por completo que sea pertinente y eficaz. Indicar que la desesperación es el problema de no morirse no diluye la dificultad, sino que la agudiza en grado sumo; se está diciendo que también el diagnóstico de Hegel es superficial. La autoconciencia desgraciada no se cura de suyo, sino que es preciso sacarla a la luz y examinarla en el plano de los problemas serios que no se resuelven solos, ni con procesos objetivos. La discordia interior se revela paulatinamente y detiene en seco la solución de Hegel; hay que buscar una solución unitaria distinta de la generalidad coronante. Al detenerse en el ahondar la desesperación sin intentar la solución con la altura de una síntesis, se logrará ante todo averiguar los diversos grados de la conciencia de la desesperación.

Cuanto más consciente sea el fondo, cuanto más a la luz salga, más se ahonda en la gravedad del mal, en la incompatibilidad de uno consigo mismo, en la cerrazón enigmática del fracaso. La solución dialéctica es expeditiva y liviana: el mal mismo es dialéctico **(19)**.

19. La vida estética es, como sintomatología, el proceder dialéctico como fracaso o falsificación, contrafactura del conato de ser. En su raíz enferma, el esteticismo es rematadamente dialéctico. Aquí reaparece la burla de Kierkegaard, como se ve en el pasaje inicial de la primera sección de *La enfermedad mortal*: "El hombre es espíritu. Pero ¿qué es el espíritu? Es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona a ella misma, o sea, aquella propiedad que tiene la relación de relacionarse consigo: el yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione con ella misma. El hombre es una síntesis de infinito y finito, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad; en suma, una síntesis. Una síntesis es una relación entre dos cosas. Así considerado el hombre no es todavía un yo.

En la relación entre dos cosas, la relación es lo tercero como unidad negativa, y las dos cosas se relacionan con la relación, y en la relación con la relación [...]. En contrapeso, si la relación se relaciona con ella misma, esta relación es lo tercero positivo, que es el yo.

Una relación tal que se relacione con ella misma, un yo, debe, o haberse puesto ella misma, o haber sido puesta por otra cosa.

Si la relación que se relaciona con ella misma ha sido puesta por otra cosa, la relación es ciertamente un tercero, pero esta relación, este tercero, no deja de ser por ello una relación que se relaciona con lo que ha puesto toda la relación.

El yo del hombre es una relación puesta por derivación que se relaciona con ella misma y, relacionándose con ella misma, se relaciona con otra cosa. De aquí que puedan producirse dos formas de desesperación propiamente dicha. Si el yo del hombre se hubiera puesto a sí mismo, sólo cabría una forma: aquélla en que no se quiere ser sí mismo, o en que se quiere desprenderse de sí mismo; pero no sería posible la desesperación en que se quiere ser sí mismo. Esta última, en efecto [...] expresa que el yo no puede por sí mismo alcanzar el equilibrio, el reposo y permanecer en él, sino que únicamente puede, al relacionarse consigo relacionarse lo que ha puesto toda la relación [...]. La desarmonía de que informa la desesperación no es una simple desarmonía; es una inadecuación en el seno de la relación que se relaciona con ella misma y que ha sido puesta por otra cosa, de manera que la inadecuación propia de la relación considerada en sí misma tiene a la vez una repercusión infinita en la relación con el poder que la ha puesto" (ed. citada, pp. 171-712).

Señalemos sobre todo tres observaciones. La primera es la descalificación de la síntesis para ser un yo: una síntesis es un todo: un yo no lo es. El error está en el todo, no en lo particular: ¡la verdad no es el Todo! Es lo que se desarrolla en las páginas 186-199 de *La enfermedad mortal*. La segunda es la descalificación del equilibrio o conciliación de la positividad del tercero - asimilable al cuarto momento hegeliano -. La tercera es el juego entre las dos formas de desesperación propiamente dicha. En efecto, para Kierkegaard toda desesperación se resuelve en aquella en que se quiere ser sí mismo: la desarmonía no es simple desarmonía. De otro lado "la segunda forma, aquélla en que, estando desesperado, se quiere ser sí mismo, se puede referir a la primera, aquélla en que estando desesperado no se quiere ser sí mismo [...]. Un hombre presa de la desesperación quiere desesperadamente ser él mismo. Ahora bien, desde el momento en que estando desesperado quiere ser él mismo, no puede evidentemente deshacerse de sí mismo. Pero se trata de una apariencia y, si se mira más de cerca, se nota que la contradicción es la misma: el yo que él quiere ser en su desesperación, es un yo que él no es [...]; en efecto, quiere desligar su yo del poder que lo ha puesto" (p. 178). Estas burlas se basan en una precisa apreciación de la dignidad del hombre: "tener un yo, ser un yo, es la suprema, la infinita concesión hecha a un hombre; pero es al mismo tiempo la exigencia de la eternidad sobre él" (p. 178). Esta exigencia implica el deber de llegar a ser un yo adecuadamente. Para Hegel, en cambio, el yo es negatividad pura infinitamente distante del reconocimiento, de la autoconciencia, cuya historia son sus figuras. La negatividad pura es la acción infinita: énfasis estético, automatismo, irresponsabilidad y postergación: espejismo, intento de superar la desesperación neutralizando una de sus formas con la otra alternativamente.

Kierkegaard concede gran importancia a la conciencia de la desesperación. Conviene enunciar los niveles de la desesperación según la conciencia como criterio. El primero es la desesperación inconsciente: no tener conciencia de ser un yo; el segundo, la desesperación consciente, el cual a su vez se divide en dos: la desesperación consciente débil y la desesperación consciente correctamente entendida o fuerte. Aquélla - o conciencia de la

desesperación más imperfecta - tiene tres modalidades que son: en primer lugar, querer ser otro; en segundo lugar, no querer ser nadie; en tercer lugar, no querer ser uno mismo - en esta última se recogen las dos modalidades anteriores -. Después se alcanza un grado de lucidez con el cual se descubre en su fondo la desesperación, la raíz enferma. Este descubrimiento es existencial, y por ende, la identificación del yo con la desesperación: querer ser yo desesperadamente.

Los modos de la neta conciencia de desesperación son: en primer lugar, lo que Kierkegaard llama la resignación, que es el estado desesperado pasivo - la conciencia impropia también es pasiva -; en segundo lugar, la obstinación desafiante, la forma activa en sentido propio, en donde se revela por completo. Cuando se ha penetrado del todo en la profundidad de la desesperación, se debe intentar perentoriamente la cura. Kierkegaard no excluye que la terapia sea posible en los grados más someros. Pero, en todo caso, la cura exige a Dios. Por eso define el pecado así: estando delante de Dios y encontrándose en estado de desesperación, no querer ser sí mismo, o quererlo ser. Lo contrario de la desesperación es la fe: la fe consiste en que el yo siendo él mismo y queriéndolo ser, se hace transparente y se funda en Dios. El yo como posibilidad requiere la omnipotencia para la cual todo es posible.

La desesperación es la enfermedad mortal. En la presentación al libro que lleva este titulo, fechada en 1848, se concibe la desesperación como una enfermedad y no como un remedio; en ello reside su carácter dialéctico. La exposición es psicológica y cristiana.

Aunque Kierkegaard relaciona conciencia y desesperación, en definitiva la conciencia desesperada es errónea. Tal error es existencial; se refiere al yo. Por eso, no querer ser sí mismo o querer serlo desesperadamente, aunque son grados de conciencia, se intercambian por ser erróneos: en rigor, querer ser un yo en desesperación no es querer ser el yo que verdaderamente soy. En lo que respecta al yo tomado como criterio existencial, el aumento de la conciencia desesperada no aumenta su adecuación. Conciencia desesperada es tomarme a mí mismo por lo que no soy. Al identificarme con la desesperación, el error llega a su colmo.

Este tratamiento del error no es el de Hegel: la autoconciencia desesperada es falsa autoconciencia y, por ello, también no enteramente lúcida **(20)**. No sería acertado reducir el sentido que da Kierkegaard al error a la idea de alienación: la enfermedad de muerte es mucho más grave. Con sus propias fuerzas el hombre no puede curarla. Esta miseria o impotencia radical puede dar lugar al escándalo: soy capaz de cualquier cosa menos de ser un yo por mí mismo. El yo sólo es en relación con su fundamento. La idea de alienación obedece a otro escándalo, a saber, la interpretación nominalista de la realidad. Por lo demás, la posibilidad de curación, por no ser propia, da lugar en otros posthegelianos a declarar irrealizable la curación. Desde aquí la desesperación lleva a renunciar de modo positivo al cristianismo declarándolo falso.

---

20. Desde aquí Kierkegaard discute el intelectualismo ético de Sócrates.

Kierkegaard polemiza con Hegel. Está en tela de juicio la soteriología gnóstica a que mira la noción de síntesis, es decir, la forma típica de herejía cristiana con que Hegel riza el rizo del luteranismo. Kierkegaard no se entiende dejando a un lado su radicalismo cristiano.

La percepción del fondo del estadio estético como desesperación no es una descalificación completa de la vida corriente. La desesperación se plantea como dialéctica truncada, o como inequivalencia de yo y síntesis. Hay una posibilidad de cura (de salvación) en una dirección no dialéctica (...) sin Dios el yo no se unifica. La solución sintética universal es petulancia ridícula, con que se sanciona un énfasis inapropiado puesto en lo superficial. He aquí lo socrático en Kierkegaard. Pero tal énfasis obedece a un raíz dinámica y la manifiesta. He aquí lo luterano. Sólo si dicha raíz se arranca se logra la modestia, la sencillez, con que incluso la vida corriente se normaliza. En cambio, si se toma demasiado en serio, se constituye la superficialidad como falsificación.

Lo superficial es desesperante por descolocación de la seriedad. A esto se responde con la ironía. La trastienda de la ironía es ésta: la desesperación incluye en sí la frustración. La dialéctica truncada es una raíz dinámica, un mero punto de vista enfermo, erróneo, precisamente porque es insoluble; de ella deriva lo enfático constitutivo de la superficialidad estética, que no es solución alguna por la inanidad que el énfasis se limita a ratificar. La dialéctica profunda se proyecta en la superficialidad y en ella desfallece sin conciliación posible. La desesperación dialéctica reasume los síntomas descritos, puesto que es su raíz. Esto es lo que ha de aclarar la concienciación gradual de la desesperación.

¿Tiene algún paralelo en otros pensadores la temática desesperada de Kierkegaard? Me limitaré a indicar dos. En primer lugar, el *deficere* de la voluntad en Tomás de Aquino. En segundo lugar, lo que algunos existencialistas llaman el *absurdo*. El absurdo es la *renuncia* a toda solución establecida nocionalmente como inexistencia de solución. La noción obedece a claros motivos sentimentales y significa una intensificación de la superficialidad, por lo que desde Kierkegaard ha de declararse netamente estética: el absurdo es arbitrariedad pura. Más adelante se verá con qué grado de la concienciación de la desesperación se corresponde. El énfasis constitutivo de la superficialidad se advierte también en la noción dialéctica de *alienación*, que viene a ser un pretexto para proceder a una conciliación falsa por carencia de valor real. La noción también es estética por referirse a una determinación arbitraria de la voluntad - un capricho de la Idea Absoluta - y por renunciar a la salvación cristiana.

La dialéctica truncada se agrava y esclarece como enfermedad a medida que avanza la concienciación. Se distinguen dos grandes tipos de conciencia de desesperación: débil y fuerte. La desesperación concienciada de modo débil es egótica, o sea, la de aquél que no se da cuenta de que los demás también están desesperados y, en consecuencia, reduce la desesperación a un fragmento de lo humano y cree en una solución parcial: no ser sí mismo.

C. UNA GLOSA DE LOS GRADOS DE DESESPERACIÓN

Si se considera la vida estética desprovista de conciencia, lo cual en hipótesis es posible, se da por reducción la desesperación inconsciente; sería el vivir automatizado, que consiste únicamente en *conformarse*. Es el hombre sin interioridad que orbita en el

acontecer y se limita a ello, el hombre completamente *positivizado*: el proceso-cosa humano que sólo es entendido por un observador exterior. El hombre sustituido en su carácter de sujeto, o la exclusión de la subjetividad. Si de la observación se pasa a la experimentación, acontece el condicionamiento, o como dicen los conductistas, el troquelado de la conducta. Este ser humano ficticio, resultado de una extrapolación del positivismo cientificista, es el objeto de la llamada psicología conductista.

Kierkegaard, que era perfectamente capaz de entender el positivismo pero cuya intención no tiene nada de positivista, pretende dar razón de este tópico interpretándolo como desesperación inconsciente. ¿Es válida la interpretación? Sí, por lo menos en el sentido de una ausencia de esperanza. Esta ausencia deja un rastro de desesperación. Desde luego, si el conductista no es un cínico, él mismo realiza el tipo, él mismo piensa en cuanto científico al hombre sin conciencia, esto es, en *tercera persona* - como dicen algunos existencialistas -; de aquí al estructuralismo no hay más que un paso. La postura es tan anómala que hay que denunciar un sofocamiento de la esperanza, una desesperación ejercida como clausura y pérdida de todo camino abierto a la alegría genuina, como aporética de la libertad y cierre de la expansión futura.

Obturación y cierre no son simples omisiones, sino desesperación efectiva. Lo penetrante de la mirada de Kierkegaard es aquí su radicalismo, su no dejar pasar por alto factores pertinentes. En este caso, el factor es psico-moral. ¿Cómo influyen los factores morales en el conocimiento? La pregunta no puede ser ahora contestada. Señalaré que se trata de una cuestión muy importante cuyo tratamiento clásico se debe a Tomás de Aquino. Sería una ingenuidad desestimar tales factores pero también es preciso alcanzar una comprensión teórica de éstos porque, en otro caso, su interpretación se mueve en la línea de la espontaneidad voluntarista. El positivismo psicológico es un error teórico, pues el hombre no se reduce a la positividad de un acontecer fáctico. Ya se vio al examinar la carga positivista de Hegel y la ambigüedad que entraña para el proceso dialéctico.

Paso a exponer la conciencia de la desesperación, o conciencia cuya positividad relacional es inalcanzable en términos dialécticos. Su primer tipo es la desesperación débilmente entendida, que abarca tres modos o grados de concienciación.

El primero se define como *querer ser otro*: es el descontento relativo a uno mismo que cifra la solución en una transformación, o emigración a otro del que "se" es. La desesperación es evidente -se desespera de uno mismo como de una concreción inútil y acongojante -. La ceguera consiste en no percatarse de que el proyecto de alteridad cae bajo lo truncado de la dialéctica, o bien, de que el tipo humano a que se aspira es un mero conjunto de accidentes **(21)**.

---

21. "Casi parece que el cristiano puede enorgullecerse de elevarse por encima de todo lo que llamamos desgracia [...]. Pero el cristianismo ha descubierto una miseria de la que el hombre natural no sabe nada; esta miseria es la enfermedad mortal" (op. y ed. cit. p. 168). Es absurdo hablar de la desesperación como de un accidente (cfr. *ibid*., p. 172), y, correlativamente, poner su remedio en algo exterior, que de ninguna manera es el yo. Hay una alusión al tópico "O Cesar o nada" (cfr. *ibid*., p. 177).

La transmigración no resuelve ningún problema profundo: lo deja intacto, no es relevante frente a él, pues el yo no está en lo que sobreviene. La alquimia tal vez sea válida para los elementos físicos, pero no hay alquimia para la persona. En la tradición occidental, Platón apeló a la transmigración precisamente como paliativo, no como solución, en el contexto de su interpretación organicista de la sociedad. Si los individuos se identifican con una parte del cuerpo social, solamente algunos pueden alcanzar un estatuto definitivo en la eternidad y precisamente desligándose de aquella parte. La discordancia entre la sociología platónica y su teoría del alma es ilustrativa para lo que ahora examinamos.

Otra línea de consideraciones abiertas en este nivel de determinaciones kierkegaardianas es que el fracasado puede pensar que su solución es el éxito, o que para él hacerse otro es el éxito. Es un golpe certero al *pragmatismo*: la diferencia entre los hombres que tienen éxito y los que no lo alcanzan no es radical. Sostener lo contrario es la insanable cortedad de la llamada moral del éxito, propia del burgués, categoría humana - no, por cierto, opuesta al proletario - que encierra su vida en una apuesta total al éxito: pero la dialéctica entre el que triunfa y el que fracasa es, radicalmente, desesperación. El burgués no se da cuenta de que el éxito sucumbe ante cualquier eventualidad.

En suma, querer ser otro es simple impertinencia. Bien entendido: lo que tiene de veleidad imposible o irreal se debe a que tal otro no es un verdadero otro. La negatividad dialéctica es insulsa cuando se encara desde el yo. ¿No será que la razón de otro y la negatividad están en dos planos distintos? ¿Quién es el absolutamente otro no negativo? La respuesta es conocida para los curados de la enfermedad mortal. Señalaré por el momento que cifrar el cambio en el éxito introduce un parámetro rígido que amortigua la capacidad de alteridad. No es en este nivel donde la enfermedad interior puede ser curada. El éxito se reduce al fracaso. Identificarse con uno u otro es desesperar del yo. En cuanto aparece la conciencia la enfermedad no deja el yo al margen.

El segundo paso de la concienciación es el no querer ser un *yo*, el no querer ser nadie. ¿Qué significa este yo? Hablaba de la interpretación conductista. Pues ahora tal interpretación - vivir en tercera persona - es asumida como si el conductismo fuera una solución. Intentaré aclarar el asunto.

El que no quiere ser un *yo* no quiere ser ninguno, es decir, no se limita a querer ser otro. Pretende reducir su ser a lo que se podría llamar sus papeles, "roles" como dicen los psicólogos norteamericanos. No querer ser un *yo* es inevitablemente no querer ser más que las funciones que uno desarrolla, o, dado que el marco de casi todas ellas es la sociedad, agotarse en la funcionalidad social. Aunque Kierkegaard no conocía la psicología social, en la *Filosofía del derecho* de Hegel la reducción del individuo a sus funciones es declarada. La persona que renuncia completamente a ser un *yo*, se define a sí misma según su situación social. Ese ser humano está disgregado, se evade de su unidad interior y no encuentra otra, pues la sociedad es incapaz de dársela. Se trata del viejo tópico del teatro del mundo.

Aquí aparece otra vez, en su nivel profundo, aquella sintomatología del esteta: vivir en función de los demás aunque sea de una manera arbitraria. Kierkegaard insiste en un punto importante: naturalmente, el hombre no es esto; esto no es más que un análisis de la raíz enferma del vivir superficial. Está desenmascarando la desesperación que hay debajo del que no sabe que está desesperado; o mejor, lo sabe pero quiere olvidarlo renunciando a su *yo* y aceptando ser hombre en situación de engolamiento o intentando adquirir peso real

en sus papeles. Pero los papeles sociales son invención ajena: ya están confeccionados. Es insensato querer ser basándose en lo prefabricado: una especie de hinchazón hidrópica o vanidad prestada. Tal hombre, en cuanto yo, está falsificado, es decir, carece completamente de personalidad en sentido fuerte. La personalidad en psicología social se confunde con el conjunto de aptitudes para desempeñar ciertos papeles.

Kierkegaard reconviene éticamente al esteta y le hace una severa advertencia: ¿No sabes que la máscara hay que quitársela alguna vez? Entonces, ¿qué pasará? ¿Y si no hubiera nada - o más bien, hubiera nada - detrás de la máscara? El que no quiere ser nadie, confunde su realidad personal con una máscara, es enfáticamente social.

Quien se agota en sus acciones frente a los demás, en los tipos que se llevan o en la diversidad de papeles, está inhibido en lo que se refiere a su verdad; y cuando se despoje de su máscara, tal vez resulte, y sería espantoso, que debajo *hubiera* un vacío completo **(22)**. Esta estocada alcanza a Hegel y al hombre técnico polivalente de Marx. Kierkegaard es un liberador radical y en este punto puede parecer exagerado. La cosa no es para tanto o, en cualquier caso, las funciones sociales son inevitables. Pero Kierkegaard no denuncia la vida social, sino el énfasis reduccionista del sociologismo. Más aún, observa la complicidad humana con el sociologismo, la desesperación sin la que el sociologismo cientificista no prosperaría. ¿Cómo he de ser yo para que mis funciones sociales sean mías y no al revés, corran a mi cargo y no me descarguen de responsabilidad?

La observación es suficiente para notar que las pretensiones de la psicología social de definir por entero al hombre son vacías. La psicología social intenta fijar las exigencias y necesidades de la sociedad, qué tipo de funciones han de desarrollar los individuos. Para ello se confeccionan abundantes pruebas y mediciones de las distintas aptitudes o habilidades requeridas para el desempeño de los papeles asignados **(23)**. Tales cálculos son parciales y relativos, dependen de supuestos provisionales o localizados y prescinden del aporte personal sin el que la sociedad se estanca.

---

22. "Alimentando este tipo de desesperación, un hombre puede muy bien, incluso es la mejor manera, vivir en lo temporal, ser un hombre en apariencia, gozar de estima y consideración, trabajar en todos los campos de actividad práctica [...]. Éstos explotan sus habilidades, amasan dinero, hacen grandes cosas, calculan hábilmente [...] pero no son ellos mismos, espiritualmente no tienen yo" (*ibid*., p. 192). "Y hayas ganado o perdido, todo está perdido para ti; la eternidad no te conoce, o, cosa más terrible aún, te conoce como eres conocido, te clava a tu yo en la desesperación" (*ibid*., p. 186).
23. Kierkegaard rechaza la probabilidad, en cuyo seno lo posible encuentra un sitio reducido, o es aprisionado de modo que se cree disponer de él (cfr. *ibid*., pp. 198-99). El cálculo de probabilidades, tan usado en psicología social, es una trampa. Supone además una planificación del interés, un plexo en segunda potencia, un tecnicismo enfático y desmedrado con el que se acogota la situación intramundana del hombre.

El propósito de funcionalismo práctico puede ser tomado por activa o por pasiva. Por una parte, está el individuo que no piensa en ser nadie, para quien lo importante es revestirse de prestigios. Por otra parte, hay teorías que interpretan al individuo sólo en función de sus papeles sociales. El que no puede desempeñar ninguno, a saber, el "inútil completo", no sería nadie. El jubilado es la situación definitiva a que queda reducido el hombre si se entiende a sí mismo exclusivamente en función de sus "roles" cuando los pierde. Sin duda, el jubilado se desespera con frecuencia en la sociedad de hoy. Pero

Kierkegaard diría: es una desesperación que te has ganado por estupidez. Visto desde el totalitarismo de la sociedad, si no vale el que *ya no*, tampoco vale el que *todavía no*: es la interpretación impersonal del no nacido.

Todavía cabe desesperar en la forma del simple no querer ser uno mismo. Viene a ser el desenlace de los modos anteriores. Fijémonos en el *no querer ser* - una persona, sin más -. Es la incapacidad para querer ser siquiera algo parecido a una persona. Se trata de una manera pasiva de enfrentarse con el problema de uno mismo en el sentido de que uno no quiere ser quien es, porque no *puede* hacerse cargo del problema, ni siquiera asumir ser algo.

Kierkegaard está aludiendo al fracasado reducido a su pura situación de fracasado, soltado de sí mismo, sin ancla alguna. El hombre que se ha hecho incapaz de sí, no se reconoce en lo que le constituye, aunque sea parcialmente. No se quiere a sí mismo, pero no porque se odie, sino después de ello, o sea, porque no puede. Es la vertiente antropológica del agnosticismo, del necesitarismo determinista.

El agnóstico pretende afirmarse en la superficie de su vida, descubre su raíz desesperada en este nivel, y en este nivel zanja la cuestión: es imposible querer ser sí mismo. Es el hombre que se conforma con ser en términos de finitud y nada más. Ésa es la definición más propia del agnóstico: lo infinito, la posibilidad sin límites, lo eterno, todo eso no es, todo eso está fuera absolutamente de mi alcance; respecto de eso soy un fracasado, soy un incapaz, y por tanto me quedo en la finitud. No es éste un hallazgo pequeño. El agnosticismo es la estrechez o constreñimiento en que por no caber Dios tampoco cabe el yo, o mejor, su profundidad: algo así como una lámina sin grosor ninguno. ¿Es esto una conciencia? Sí, es la conciencia del positivista que se limita a lo que de ningún modo es un yo, en un atenerse que cancela la voluntad - ya sabe a qué atenerse - o también el desenlace del absurdo existencialista. Recuérdese a Foucault.

No querer ser sí mismo significa no quererse - no poder - en orden a la eternidad, y eso es fracasar en términos de querer: inhibición. Si *yo soy* finito y no tengo que ver más que con lo finito, entonces *soy* un ente casual, desesperado porque no puedo dar con la razón de mí mismo, de la que estoy separado por completo. Naturalmente, la coincidencia con un yo de quien se piensa a sí mismo de una manera tan fatalista es más precaria que la de aquel que quiere *ser* éxito, o *ser* sus papeles sociales: es el fondo nihilista de tal querer. Parece como si Kierkegaard hubiese previsto el problema de la voluntad de *poder*: querer poder, poder querer, pero no poder querer dilatarse más allá de lo finito, es decir, delante de Dios. Pero de Nietzsche no trataré aquí.

Por otra parte, el *yo* para Freud es la finitud del intento fracasado de acomodar con la realidad un impulso inexplicable, un ímpetu ciego que se encrespa ante la censura y choca continuamente con un mundo constituido por finitudes, en que ha desaparecido la posibilidad. Lo que se llama "yo" es la pieza de un juego mecánico de reacción respecto de un impulso. Aceptar la finitud por no querer - no poder - ser uno mismo es reducirse a ella **(24)**.

---

24. El núcleo del psicoanálisis de Freud, visto desde Kierkegaard, es el no querer ser uno mismo, es decir, entender el ser un *yo* en términos de finitud insuperable, intranscendente. Esto es, en rigor, agnosticismo.
Hay una carta de Freud a María Bonaparte del año 1937 - Freud murió en 1939 - que es un testimonio claro. Reconociéndose como escueta finitud, Freud se extingue obviamente, como si la eternidad permitiera al yo desaparecer por el escotillón.

Hasta aquí la desesperación débilmente concienciada. ¿Qué puedo concienciar ahora? Estar solo ante la desesperación, porque la enfermedad atañe a la condición del hombre: es la desesperación ante mí como un recurso para ser yo, como lo que yo soy. Ya que, en principio, todos somos estetas, este paso no es de extrañar. Aquí Kierkegaard describe dos niveles que voy a reseñar rápidamente.

Puede ocurrir que el hombre llegue a ser lúcido respecto de su derelicción, o tome conciencia de la soberbia de la vida humana independizada. Ello acontece pasiva o activamente. Lo primero consiste en restablecer la postura de espectador, característica de lo estético tomado como síntoma, en el nivel profundo: es la autocontemplación del propio dolor, de la propia desintegración, según una introspección cerrada en sí misma; estar situado en el modo de estar asistiendo al espectáculo de la propia desgracia, sabiendo, lo que aumenta la soledad, que es la de todos. ¿Masoquismo? Ciertamente, no. El esteta está ahora tan desesperado que se reduce a contemplarse en su desesperación, sin tregua, en circulo.

En la fase activa del conocimiento, el esteta deja de examinarse, acepta - lo sabe ya y lo asume - que está completamente desesperado - todos están desesperados, lo sepan o no, como uno mismo - y pasa al ataque: aferrarse a la desesperación - a *sí mismo* como ella - y esgrimirla frente a la eternidad. Esto es ya locura diabólica, el grado más fuerte, la obstinación desafiante: decididamente yo estoy desesperado y me aferro y me proclamo; que no me la quite nadie: yo soy mi desesperación, o sin ella no soy.

En este caso uno cree que se *integra*, que se concentra, devolviendo el golpe o trasformando en desafío su propia desgracia. Se cristaliza en una lucha absurda; Kierkegaard preanuncia el existencialismo. Pero no pierde el tino, eso sigue siendo vida estética: mejor, es toda ella. El que por querer ser se rebela contra todo llega a tal extremo que privarle de su desesperación le dejaría sin sentido para ser; si la eternidad acudiera en su auxilio, lo aniquilaría al dejarle sin su rebelión desesperada. Este hombre cree que al rebelarse es alguien. Pero sin la rebelión no es, de manera que aunque desesperado se mantiene ante el Absoluto, hay un fallo en su radicalismo. Obstinarse es justificarse a sí mismo como revolucionario, como opuesto-a. El rebelde obstinado se identifica con la antítesis, no tiene *yo*; sólo adquiere el yo en la lucha.

El diagnóstico de Kierkegaard concluye: o el esteta da ahora el salto, o está perdido, es incurable. Pero el salto, cuando la desesperación ha comparecido del todo, es convertirse. No hay compromiso ya: la esperanza - fe fiducial - ha de vencer la desesperación *entera*. La tarea es ahora tratar de ser persona, vivir en sencilla entereza nuclear, superar el yo dividido, erróneo, en el estadio anterior, desde Dios. Kierkegaard es la versión heroica del existir como deber. Y todavía es más.

VIII. VALORACIÓN DE KIERKEGAARD

Kierkegaard se ha anticipado a versiones posteriores de los fallos del dinamismo humano. Es cierto también que las domina. Por eso lo he elegido para una exposición algo detallada. Pero un punto de vista ¿es un planteamiento riguroso? ¿Cómo ha constituido su punto de vista? La desesperación es una enfermedad dialéctica. En todos los niveles hay una contradicción que no se resuelve, es decir, sin síntesis: dialéctica truncada. Eso mismo puede decirse de los filósofos existencialistas, también románticos.

Un yo-conciencia que se contradice progresivamente al tratar de ser - hasta rozar una situación infernal - no puede llegar a la síntesis de ningún modo. Ahora bien, ¿estas cavilaciones valen la pena? El diagnóstico es acertado, pero ¿para qué burlarse tanto de Hegel? ¿No se podría haber resuelto el problema de un modo más fácil?

Kierkegaard respondería que no es amigo de lo fácil. Toda su vida ha sido eso: enseñar que vivir no es fácil, obligar a los hombres a enfrentarse con la dificultad, porque lo fácil es falso. Si se quiere sanar de una enfermedad tan insidiosa, hay que recorrer un largo camino desvelante y no escamotear o declarar exento nada propio. Lograr una auténtica unidad personal supone un gran esfuerzo y dolor. Kierkegaard creyó que enseñar eso era su misión histórica.

Estoy de acuerdo con él en este punto. Lo fácil es sospechoso; ahora bien, ¿por qué hacerse maniáticos de lo difícil? ¿No será que Kierkegaard, como buen romántico, se está demorando demasiado en la contradicción? Si la *Fenomenología del espíritu* es una construcción tan fútil, habría que ver si el asunto de la negación no es más obvio, más sencillo.

A. LA CRÍTICA NO DIALÉCTICA DE LA DIALÉCTICA

El proyecto de Hegel consiste en ir englobando lo distinto en una totalidad: el universal concreto, el concepto. Suprimir la particularidad propia de la separación de los momentos del proceso mediante la generalidad y recobrar lo inteligible en ella. La generalización que abarca niega la particularización, pero separando de ella lo inteligible, es decir, conservándolo y revitalizándolo. Ahora bien, por una parte dicha conservación es ambigua; por otra parte no es preciso tanto método para llegar a la generalidad: el procedimiento es equivocado porque es *demasiado procedimiento*. Dicho de otro modo, lo que Hegel intenta hacer con una sola vía mental corresponde a operaciones distintas. Pero al confundir las operaciones mentales la generalidad se posterga **(25)**. Aligerando el método, la generalidad es mucho más asequible.

25. La operación con la que se piensan las ideas generales es distinta de la operación con la que se piensan los conceptos universales. Pero es preciso no confundir las ideas generales con los conceptos. En su sentido clásico el universal significa *unum in multis*. Ahora bien, si el uno está en las muchos, no los abarca; en cambio, la idea general sí abarca a su determinaciones, pero éstas son particulares. Un desarrollo de esta distinción puede verse en los Tomos III y IV de mi *Curso de teoría del conocimiento*.

    La confusión hegeliana se explica por la pretensión de llegar a un saber *total*, lo que no es a compatible con las conmensuración que comportan las operaciones mentales. Paralelamente, Hegel sustituye las operaciones mentales con una dinámica meramente objetiva. En esto coincide con Kant.

El pensamiento humano es temático según su carácter de conmensuración. La actividad mental y el tema que con esa actividad se logra se conmensuran, se equilibran. Lo temático no debe exceder ni deprimir el método correspondiente. Llamaré a esto congruencia. La falta de congruencia puede ser debida a un exceso de dinamismo con relación al tema - como si el pensamiento fuera un dinamismo en algún momento, o tramo, falso - o a que se pretenda llegar a un tema utilizando poco dinamismo mental - como si el tema se diera de suyo, o en un pensar pasivo -. Hay a lo largo de la historia del pensamiento ejemplos insignes de incongruencia. Por escasez metódica: el llamado argumento ontológico y la intuición intelectual de Espinosa; por exceso de método, la dialéctica hegeliana.

Pensar es, ante todo, como conmensuración, cuestión de congruencia. En tanto que la dialéctica pretende pensar lo general en función de determinaciones previas, ha de señalarse que ello se logra congruentemente en el mismo ejercicio de la actividad mental que se llama negar **(26)**.

26. Es superflua la negación de la negación; en rigor, no hay negación particular.

A se distingue de B, si A no es lo general. La negación como operación congruente obtiene la generalidad, no B, que tampoco es lo general.

Si no se niega, no puedo distinguir A - una determinación abstracta - de lo general, porque no he pensado esto último, pero en cuanto niego ya la he distinguido porque lo he pensado. Negar se conmensura con lo general. La imposibilidad de la síntesis es un pseudoproblema por ser dicha noción una innecesaria y poco hábil preterición de lo general. La generalidad se logra en el momento en que se usa la negación. Otro asunto es si alguna generalidad es la última y si cualquiera de ellas es una síntesis de las determinaciones previas. No puede serlo si, en rigor, no hay negación particular. La negación se reitera desde *cada* idea general en cuanto no es la última (ninguna lo es).

La vuelta a las determinaciones es lo *reflexivo* de la idea general, es decir, su propio dominio cognoscitivo. Pero las determinaciones a que se vuelve no son exactamente las primeras - las determinaciones abstractas de las que se partió -: la vuelta no las agota, sino que las determina como casos. Las determinaciones reflexivas son *segundas*, no primeras: en vez de segunda negación, segunda determinación. Si se vuelve a negar, se objetiva otra generalidad, no una antítesis, respecto de la cual la anterior pasa a ser una determinación. La determinación segunda es la positividad lógico reflexiva. Paralelamente, la generalidad no es una síntesis. La *Aufhebung* es incongruente por derroche de método. La imposibilidad de detenerse en una generalidad última es puesta de manifiesto al declarar el carácter ilusorio de la síntesis.

Ahora bien, el hombre no sólo piensa negando, lo que en atención a la vuelta a la determinación segunda puede llamarse *reflexión*, sino que también piensa afirmando y fundando. Es lo que la tradición llama *ratio* y que Hegel funde con la reflexión. No acaban aquí nuestras posibilidades de conocer. Por ejemplo, los primeros principios son temas de la intelección como hábito.

El procedimiento que ha seguido Kierkegaard, la dialéctica truncada, ¡oposición no

resuelta, es un método teóricamente ilegítimo **(27)**. No es más que un punto de vista. La desesperación está formulada al margen del pensar. Ahora bien, es claro que una incongruencia por exceso de método, al introducir un intervalo dinámico respecto de la objetividad, queda inerme ante lo irracional. Entendida como lo posible desde la crisis hegeliana, la versión kierkegaardiana de la dialéctica queda históricamente justificada, pero al margen de la teoría. Si se admite la distinción, hay que admitir lo general.

---

27. La valoración teórica del proceso dialéctico es la que se acaba de esbozar. Notar que la síntesis es una postergación metódica no es excluir las ideas generales.

    Por otra parte, la noción de conciencia también debe ajustarse. Una conciencia desajustada, no conciliada como dice Hegel, o desesperada en la indagación de Kierkegaard, es una conciencia sometida a un requerimiento incongruente. El tratamiento de la conciencia en la filosofía moderna es desacertado (véase al respecto el Tomo II del *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1ª y 2ª ed. pp. 225-261; 3ª ed. 173-199).

Como digo, es posible advertir la incongruencia de la dialéctica de un modo más directo que el empleado por Kierkegaard. En la dialéctica hay una complicación inútil debida a su desajuste metódico, al uso del método negativo reflexivo para pensar temas que no le competen. Además de los caminos reflexivos, el pensamiento humano acontece según los métodos racionales, y según la intelección habitual de los principios primeros, etc. La inteligencia del hombre es mucho más rica operativamente de lo que la explotación o discusión del método reflexivo permite sospechar. No desarrollaré aquí esta observación: constituye la teoría del conocimiento. Pero lleva consigo una acusación grave, a saber: los que han considerado el pensamiento humano sólo en la dimensión reflexiva lo han empobrecido, no han pensado del todo y son incapaces de evitar la aparición del punto de vista.

La filosofía moderna es una filosofía reflexiva - lo que en ella se llama razón es reflexión - que se presenta como depuración y progreso del pensamiento mismo. Sin embargo, lo cierto es que desde Descartes hasta hoy, la filosofía es una utilización parcial y deficitaria del pensamiento. Se explota una de las dimensiones del pensar, pero se eliminan o descuidan otras. Ésta es una de la razones por las cuales la sensación de poquedad humana se ha intensificado en los tiempo más recientes. Es evidente que la interpretación del hombre como ente desguazado, miserable, deprimido, ha ido prevaleciendo, desmintiendo optimismos o acentuando la *penia* del hombre.

Hay aquí un enorme equívoco. Las reducciones que experimenta el pensamiento humano en la época moderna se podían esperar desde el tardo medioevo, es decir, desde que se sostiene que la energía humana es la voluntad como espontaneidad, y paralelamente la pasividad del pensamiento. Por eso conviene decir que la filosofía moderna empieza a principios del siglo XIV, o que ha de ser entendida como un esfuerzo unilateral por remediar la crisis del pensamiento que se inició en Duns Escoto y que tuvo su momento de mayor gravedad, muy poco después, con Guillermo de Ockham. Ockham lleva la postura de Escoto a sus últimas consecuencias. La filosofía moderna es un intento de restauración de la filosofía en cuanto es un intento de superación de esta postura pesimista. Pero este poderoso esfuerzo de restauración no ha recuperado la integridad de las dimensiones del conocimiento humano. La espontaneidad voluntarista es el punto de arranque de la separación del dinamismo y la forma. Lo que llamo congruencia es justamente la unión, la

inseparación. La falta de congruencia se explica históricamente por el peso del voluntarismo **(28)**.

28. Así se explica también el desmesurado recurso a la conciencia. La conciencia sólo es congruente si no es general - o trascendental, como dice Kant -. Pero la dificultad en el establecimiento de la congruencia de las diversas operaciones mentales, obliga a recurrir en todos los campos temáticos al actualismo de la vigilancia consciente. Dicho de otro modo: se encarga a la conciencia de suplir la congruencia. De aquí la confusión de la conciencia con lo general y la extraña fórmula llamada dialéctica de la conciencia cuya crisis expone Kierkegaard.

En resumidas cuentas, el análisis de Kierkegaard es muy brillante, pero conviene hacerle dos reparos:

1. La dialéctica es un método incongruente; el estudio de la desesperación se lleva a cabo truncando la dialéctica. Con este procedimiento se logra una descripción de lo que al hombre le pasa en la medida en que depende de la disgregación de un método incorrecto. Tal disgregación puede ser mayor que lo Kierkegaard advierte y, en todo caso, no es suficiente como antropología, porque los avatares de la dialéctica no definen al ser humano.

2. Un punto de vista acerca de temas no es una teoría, una ciencia rigurosa. Un punto de vista sobre la vida corriente es la vida corriente desde un punto de vista. Sin duda, con frecuencia se pretende vivir de esta manera. Sin embargo, dicha pretensión supone otras dimensiones humanas.

B. LA TERAPÉUTICA

Por lo demás, Kierkegaard no se detiene aquí. Después de examinar el estadio estético pasa a la terapia, es decir, a la unificación en el nivel de individuo (no de síntesis). La curación está en el estadio ético y en el religioso. Sobre este punto las interpretaciones no son concordantes. Es importante la de Cornelio Fabro. La interpretación de Fabro apunta sobre todo a lo teológico. Kierkegaard visto como teólogo es interesante y también muy discutible. Sólo haré una breve referencia a los dos grandes estadios sanantes, el ético y el religioso.

La dialéctica truncada - que sigue siendo una oposición - remite a la cura, que es la integración más allá de la dialéctica. Hay que integrar la vida. Solamente si se alcanza a ser persona, esa enfermedad que es el esteticismo queda curada. Pero, ¿cómo se alcanza a ser persona? De momento, o para empezar, quitándole importancia o énfasis a la vida corriente, pues uno no puede ponerlo todo en ella sin dispersarse y desesperarse. El momento unificador que supera la vida astillada del esteta sólo se logra a base de un cambio de acento, es decir, con la interioridad del apasionamiento.

En lugar de énfasis, energía profunda; una energía que se otorga a la vida corriente

sin diluirse en ella: actividad interior, intensidad interior no disipada. Esta pasión concentrada que, por lo mismo, recompone, es terapia de índole antropológica. Lo estético es descomposición, y por ello desesperación. Hay que integrarse por dentro, cambiar el acento, pasar del agudo al grave, y acudir a la vida corriente - ahora o no estética - de tal manera que la unidad interior no se desvanezca, sino que se conserve e imponga. La ética, para Kierkegaard, es actitud apasionada ante la vida y, a la vez, todo lo contrario de dejarse prender en la pluralidad de las cosas. Dicha actitud es aportada por la persona, que de ese modo deja de ser una máscara. La solución ética de Kierkegaard es bastante obvia: "lo psíquico" pasa a ser "lo ético" si el dinamismo radical gradúa su necesidad de inmediatismos, la atempera, y se fortalece a cambio **(29)**. Ello no comporta frialdad o astenia alguna, pero es claro también que abre otra dirección. En cuanto pensador ético, Kierkegaard tiene importancia histórica porque es mejor que Fichte, el fundador de una línea de pensamiento llamada "personalismo". De Kierkegaard deriva no sólo el existencialismo, sino el personalismo. Pero ninguna de estas continuaciones es fiel a la última intención del gran danés.

En efecto, el estadio ético no es el supremo y también entra en crisis. Se trata de una crisis de maduración de extremosa dificultad. La conquista ética de la autarquía personal y de su iniciativa - el recogimiento interior - prepara un nuevo estadio, no se agota en sí misma sino que ha de trascenderse. La crisis de lo ético y la entrada en el estadio religioso son enormes, sobrepasan la medida humana. Seguramente, lo que Kierkegaard quiere decir es lo siguiente **(30)**: el hombre debe aprestar toda su actividad, toda su energía; esto es muy importante pero no es definitivo, y el hombre tiene que darse cuenta al final de que no basta, de que no es la última palabra, pues la iniciativa del hombre se encuentra con la iniciativa de Dios. Ello es inevitable para el hombre ético, y a la vez incomparable con lo ético.

---

29. Comprobamos la pertinencia de la Filosofía del interés. Lo que Kierkegaard propone como curación ética es un interés no enfático, una normalización de la vida corriente. Si hubiera admitido que de suyo el interés no es enfático, habría evitado muchas complicaciones, ya que al final resulta que el interés puede "desenfatizarse". Por lo demás, el punto de vista de Kierkegaard es autobiográfico y como trayectoria vital es respetable y sin duda aleccionador. Pero la ética es mucho más que normalidad.
30. Por ejemplo, en *Terror y temblor* al estudiar la figura de Abraham.

El encuentro de las dos iniciativas es extraordinariamente complejo y desconcertante para la humana: casi una paralización de la intensidad ética ante la infinita superioridad de la iniciativa creadora y redentora, salvadora. Con todo, es manifiesto que el tratamiento terapéutico radical sólo está aquí: pertenece, más que al hombre, a Dios, Supremo Médico. Dios, para Kierkegaard, no es un objeto sino una iniciativa viviente. La gran curación, la última, la que es imposible sin salir del estadio estético, se produce en el encuentro de las dos iniciativas, la del hombre y la de Dios, pero se debe sobre todo a la divina. Con esto no inventa nada: es el planteamiento cristiano; por ejemplo, lo que viene a decir San Juan: todo el intríngulis de la vida estriba en que Dios nos ha amado primero.

Hay que preguntar, sin embargo, por la conservación de la iniciativa humana en orden a la divina. Del alcance de esta conservación depende tanto el personalismo como la superación de la tesis luterana. Sin entrar a fondo en el problema (¿Kierkegaard supera a

Lutero?), digamos que, al menos, para Kierkegaard las dos iniciativas se conjugan en el modo de humildad humana - sin la cual sería repuesta la pedantería estética - y en la capacidad de ser misericordioso: tengo que estar dispuesto a abrirme a los demás. De este modo la iniciativa divina renace en mí personalmente. Como persona el hombre no es sólo un interés que entrelaza los entes, sino un ser que se abre, desbordando la iniciativa ética, en el encuentro con Dios en el que rige la iniciativa misericordiosa.

Kierkegaard examina los estadios de la vida en el nivel de la respuesta a la pregunta sobre la verdad que el hombre es. Dicha pregunta y sus respuestas son introductorias para la antropología. La respuesta de Kierkegaard es un modo de explorar la Revelación cristiana que no la agota y que dirige por un camino poco afortunado en su punto de partida.

C. CONCLUSIÓN: EL CRITERIO EXISTENCIAL DE VERDAD

Lo pertinente ahora es proponer una pregunta todavía de mayor alcance. Según se dijo, la pregunta por la verdad que el hombre es, es una versión de esta otra: ¿cuál es la verdad que el hombre es?, en tanto que se prima uno de los dos es. Si se los atiende unitariamente a ellos, se accede a esta otra pregunta: ¿quién soy yo?, o también: ¿quién es como verdad, y así posible que sea la verdad que el hombre es? Esta última pregunta abre la investigación hacia la persona humana de modo decidido y permite traspasar el tema del yo y de su concienciación.

Del tratamiento kierkegaardiano de la desesperación se desprende con claridad que la adecuación entre el saber y el yo es su preocupación central. Otras de las líneas del influjo histórico de Kierkegaard parte de este punto. Es el enfoque existencial. Tal enfoque determina de un modo peculiar la adecuación como criterio de verdad en antropología: la existencia mide la verdad y el error, pues sólo así es posible la enfermedad y la curación.

La adecuación con la existencia no tiene la forma del juicio. La verdad que el hombre es, es ella misma en tanto que inseparada del existente: es su verdad, del mismo modo que la desesperación es su error; en un caso unidad, en el otro desunión o desgarramiento. El yo es el ser de su verdad misma. El error es el no ser de una verdad cuyo ser no es el yo. Por eso decía que en la pregunta ¿cuál verdad el hombre *es*? prima el segundo *es* de la pregunta ¿cuál *es* la verdad que el hombre *es*? Si tal verdad no es el yo en coincidencia unitaria, es error y no verdad. He aquí la existencia como criterio, puro rechazo del estatuto especulativo de la verdad. Ha de retraerse la verdad del yo al yo para que sea verdad; cualquier separación la anula.

Kierkegaard llama a esto *Individuo*: "Dios es el juez porque para él no hay muchedumbre, sino solamente individuos" **(31)**. "El individuo es la perfección"; "Para especular hay que hacer abstracción del individuo"; "El individuo es más que la especie" **(32)**. "En la idealidad pura, donde no existe el hombre real y particular, el paso es necesario (en el sistema todo obedece a la necesidad); no hay ninguna dificultad en pasar de la comprensión de una cosa a su realización" **(33)**. Ahora bien, "Si un hombre no cumple en el instante mismo lo que ha reconocido justo, el convencimiento pierde todo su fervor" **(34)**. La diferencia entre la conexión de conocimiento y realidad en el sistema y la instantaneidad de la decisión, incompatible con cualquier pausa, se debe también al criterio existencial. Asimismo, Kierkegaard se extraña sobremanera de que el cristianismo se predique sin que,

eo ipso, se viva, se trasforme en yo. El esteticismo como superficialidad es otra apreciación derivada del mismo criterio. El esteta se pierde en el tiempo, es irreal, porque su vida no coincide con su yo.

31. *Op*. y ed. cit p. 277.
32. *Ibid*, p. 274.
33. *Ibid*, p. 248.
34. *Ibid*, p. 249.

Puede resultar difícil hacerse cargo del criterio existencial. No se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más exigente: la descalificación de todo objeto como equivalente al existir, por ser el existir lo menos "existible" como objeto. El criterio existencial conserva la pretensión de encontrar la unidad del hombre, después de descalificar la unidad con el objeto. En el pensamiento no está la unidad existencial. La diferencia con Hegel es neta. El sistema culmina en la colocación del sujeto como lo claro de la claridad de la conciencia. Así se da forma definitiva a una tendencia constante del racionalismo: si el yo es y a la vez piensa, la autoconciencia es su ser; la autoconciencia es el nexo y la expresión de la realidad del sujeto; el sujeto se determina como real cuando lo que él mismo es, es pensado por él mismo.

En claro contraste con el idealismo especulativo, el criterio existencial establece que la verdad de la existencia humana no es la conciencia, ni es susceptible de ocupar el lugar de objeto, o que con la conciencia no cabe establecer ningún nexo para el encuentro de la existencia. Al menos es obvio que si yo puedo pensar que pienso, no puedo trasformar el pensar en pensado. Mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar un objeto de mi pensar, pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. En rigor, el "yo pienso" pensado carece de lo que se llama yo: el yo pensado no piensa **(35)**.

35. Estimo que esta formulación señala una vía de avance decisiva para la antropología. En cambio, la afirmación del criterio existencial como coincidencia unitaria - según se indica a continuación en el texto - es confusa mientras no se establezca el significado estricto de la identidad. Ni Heidegger ni los existencialistas han averiguado nada nuevo al respecto. Tampoco los llamados filósofos analíticos han superado la interpretación positivista de la identidad como tautología. El tratamiento de la realidad como identidad en un enfoque existencial no es asunto lógico.

Pero además el criterio existencial exige que el modo de encontrar el yo sea el yo. Es el significado de *Befindlichkeit*, como ya he señalado. Queda pendiente la cuestión de si el encuentro cognoscitivo - intelectual o afectivo -, es decir, la coincidencia sin fisura alguna de la existencia y el conocimiento, existe en el hombre. La admisión del criterio existencial derivado de Kierkegaard depende por entero de esta cuestión.

HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO
CAPÍTULO III - LA CUESTIÓN DEL TIEMPO ESPECULATIVO

I. HEGEL Y LA CRÍTICA

Es clara en la obra de Hegel la presencia recurrente de temas constantemente reelaborados, y desarrollados en varios registros, que constituyen, a la vez, la materia de su larga meditación y el hilo conductor, sin solución de continuidad, de su trayectoria intelectual. Ello atenúa en extremo la apariencia de oscilación y de dependencia de la coyuntura epocal que algunos expositores ponen de relieve y con la que ensayan un procedimiento para dominar la *Entwicklung* del propio Hegel, como si se tratara le un simple asunto biográfico. Pero su pensamiento es, más bien, una mole autónoma, que obedece a factores internos, y no un espejo alucinado le impresiones o una elaboración acomodaticia a partir de la inspección de hechos externos y cambiantes. Es insuficiente limitarse a registrar la sistemática hegeliana, sin penetrar en ella, para concentrar la atención únicamente en los *contenidos* que articula.

Con esta tónica el estudio de Hegel resulta ordenado según un criterio que le es extraño. Con otras palabras, se expone le desde fuera, o desde un punto de vista superpuesto; se ejerce una sustitución irrespetuosa y desbaratada. De ello resulta un Hegel patético e indeciso, animado por una intención demoledora y crítica, o un talante casi existencialista; en todos los casos, fragmentado sin remedio; dicha fragmentación es endosada al propio autor, lo que es simple desvirtuación. En esta interpretación han influido presupuestos de Dilthey, que impulsó el estudio de los inéditos juveniles, el fuerte acento crítico de los posthegelianos de izquierda y el tremendismo de Kierkegaard.

A. HEGEL Y SUS CRÍTICOS ROMÁNTICOS

La pregunta es ésta: ¿hasta qué punto es pertinente y acertada la crítica romántica a Hegel? En lo que a Kierkegaard respecta, es claro que deja intactas las dimensiones propiamente especulativas del sistema, pu to que su crítica no es especulativa. Ahora bien, Kierkegaard es romántico: ¿Hegel no lo es? También se puede plantear la cuestión al revés. Si la crítica romántica es pertinente, Hegel es un romántico. Si además es acertada, habrá de recaer sobre algo que en él también es una crítica.

Por lo pronto, en Hegel hay un abandono, o un rechazo del ideal estético del romanticismo. Dicho ideal consiste en la confusión de Dios con la naturaleza. Se trata de un inmediatismo enfático, tedioso en definitiva, de acuerdo con el veredicto de Kierkegaard. ¿Significa esto que Hegel deja de ser un romántico? No. Lo correcto es entender que es el filósofo romántico por excelencia.

La noción de reconciliación, inseparable de la pretensión de Saber Absoluto, es la forma extrema del ideal de armonía, desprovisto del inmediatismo apresurado por la necesidad de asumir a fondo y sin exención alguna las oposiciones que desgarran el alma romántica. El proceso dialéctico es precisamente el duro camino por el cual todas las contradicciones comparecen para ser resueltas. La tarea de la dialéctica consiste en incluir todo lo pensable en el proceso y, al mismo tiempo, en dilucidar a fondo la significación de la negación que la hace eficaz para tan grandioso cometido. Dicho interés impera en su antropología y en su historiología.

Hegel no se limita a sufrir la negación y la escisión que implica, sino que la eleva a estructura de lo pensable y de la realidad entendidos dinámicamente. La negación no es un evento sobrevenido ni un hecho desconciertante, con que tropieza, sino la entraña de su experiencia intelectual. Hay en ello, sin duda, algo de paradoja, pero de aquí no se sigue que esté justificado el significado crítico del desplazamiento de la contradicción postpuesto por la interpretación psicológico-patética. Conviene examinar el modo hegeliano de formular el tema del yo.

Por otro lado, el posthegelianismo de izquierda es también una visión crítica de la dialéctica. El aspecto más importante de esta crítica no es la exclusión de la síntesis, sino de su estatuto actual. Así pues, debe preguntarse si la futurología dialéctica es una correcta continuación de Hegel. En este punto se puede ser trivial por descuidar el análisis y fiarse de analogías. Una respuesta dogmáticamente afirmativa a la anterior pregunta no aporta sino una vaga afinidad, y olvida lo esencial.

Una síntesis futura, incluso un tramo del proceso dialéctico futuro, es irreal sin más, esto es, desvanece la identidad de realidad y racionalidad sin la cual la dialéctica es un sin sentido. Una síntesis futura está *ahora* en el pensamiento, sin ser ahora en absoluto, pero esto es imposible - en todo caso, equivale a un retroceso a la imaginación -. La síntesis futura es *objective tantum*, o formalmente equivalente a una abstracción. El recurso al principio de esperanza en Bloch responde a esta dificultad, pero no la remonta: una síntesis en esperanza comporta la esperanza actual como estatuto *particular*. Por lo demás, la idea de que Marx sea algún progreso respecto del planteamiento especulativo, o el punto terminal en que se hace patente la inspiración o las últimas consecuencias de la filosofía moderna, es desacertada. Como filósofo Hegel es muy superior a él.

B. EL PROYECTO DE SUPERAR EL EMPIRISMO

El detenerse en la primera inmediación, así como el acogerse a la futuridad de la esperanza, son dos instancias rechazadas. A ello ha de añadirse la repulsa del positivismo, punto capital. El dictamen negativo del viejo Hegel ante su tiempo se debe tanto a la insignificancia histórica y política de la Restauración, como al auge de las ciencias particulares y del positivismo de estirpe nominalista. A veces se encauza el disgusto

hegeliano hacia el individualismo humano en un ámbito socio-político, pero esto es sólo un aspecto de una observación hegeliana muy abarcante dirigida, ante todo, a Newton y que es imprescindible señalar para entender el cometido lógico de la dialéctica. El auge del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX significa que Hegel no logró el triunfo frente al empirismo. Es claro que la eventual conciencia de fracaso ha de relacionarse con esta continuación histórica de la que está ausente la intención de absoluto.

Si se insiste en su criticismo y en los motivos de la desintegración de la dialéctica en los posthegelianos, este extremo no debe olvidarse. La oposición de Hegel al empirismo inglés indica la más importante y persistente de sus aversiones. El modo hegeliano de arreglar cuentas con el empirismo es la clave de la maduración del idealismo absoluto. La actitud hegeliana frente al cristianismo y el idealismo subjetivo es diferente.

El empirismo y el correlativo formalismo lógico son lo falso *simpliciter*. Ahora bien, también lo falso tiene que ser integrado en la dialéctica. ¿Cómo? Según la inadecuación entre el saber parcial y el Saber Absoluto que no se despeja hasta el final. Por eso, la independencia o fijeza de las determinaciones, que ha de ser vencida por la inquietud dinámica a través de la cual el Absoluto se alcanza, coincide con la facticidad y aislamiento de lo particular. A su vez, esta facticidad es puesta por la primera negación que marca la diferencia de los momentos dialécticos, antes o al margen, de su concreción o conciliación en el universal. Por la misma razón, si al final quedara una particularidad supérsiste, no habría recursos sistemáticos para resolverla.

A pesar de ello, todavía se ha de averiguar hasta qué extremo el disgusto ante el prosaísmo y dispersión de su tiempo es, en Hegel, autoconciencia de fracaso, y qué deriva de ella. Desde luego, sería pura ignorancia de su característica capacidad para remontar las dificultades no registrar ninguna derivación teórica de dicha supuesta autoconciencia. Hablar de un último Hegel desilusionado es una incursión en el personaje completamente externa a su pensamiento que, repito, no debe entenderse en el plano de los planteamientos psicologistas **(1)**.

---

1. Al final de la vida de Hegel hay un cierto agotamiento. Pero ello se debe a que ya no tenía nada más que decir, o a que ya lo había dicho todo. Sólo cabría ya la contemplación.

En la bibliografía de mediados de nuestro siglo se intentó decidir la cuestión mediante una distinción entre el período de Jena (1801-1807) y el de Berlín (1818-1831), es decir, poniendo de relieve una modificación de la visión del tiempo histórico en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía de la historia*. Esta interpretación se debe a la preferencia por el primer libro, más agitado y menos compuesto que el segundo. Ahora bien, tal modificación no puede entenderse como una rectificación seguida de una segunda navegación al modo platónico. La rectificación no es tan neta que constituya una autocrítica. Hegel es más bien parco al respecto.

Pero, en cualquier caso, el tiempo hegeliano es la circular, de acuerdo con la eficacia asumptiva de la segunda negación en orden a los momentos anteriores. Cabe hablar, a lo sumo, de una mayor distensión del proceso dialéctico en las obras del periodo de Berlín respecto de las de Jena, de acuerdo con la intención teleológica más intensa que las preside, y con una demora más larga en el segundo momento - la primera negación -, el cual desde luego no es circular. Asimismo, mientras que el fracaso de la *Fenomenología* sugiere un

paralelo posible de Hegel con la trayectoria de Platón, el segundo o definitivo, si lo hay, conduce al problema de la semejanza de Hegel con Fichte y con Schelling en las últimas fases de su pensar. Estos dos autores confiesan al final su fracaso en lo que respecta a la captación del Absoluto, o a la identificación con Él.

¿Hay algo semejante en Hegel? No, por cierto, en forma autorreferida, pero sí, y de modo muy agudo, en lo que respecta a lo que germinaba en su época. Dicho brevemente: si advirtió que el suyo no era el presente definitivo, o sencillamente, que la historia había de seguir, sin dejar de mantener que su filosofía había alcanzado la presencia más alta y definitiva, tuvo sin remedio que augurar un porvenir en que sólo reinaría una enfermedad incurable. La brusca separación del espíritu y el mundo, la ruptura del radical monofisismo hegeliano, reduce el futuro a un caos asignificativo, agitación inmediata y entrópica, pues la historia, el mundo y el hombre, abandonados a sí mismos, o sin la asistencia interior de Dios, son arbitrismo contingente. Si no hay Dios sin mundo, tampoco hay mundo sin Dios; según su interpretación del pasaje bíblico, el espíritu no se cierne sobre las aguas, sino que está sumergido en ellas: es su agitación, su vida misma; si el espíritu se va, reina la inercia. Dios no ve si el hombre no lo ve; pero igualmente el hombre que no ve a Dios es ciego sin más. Irracionalidad y estancamiento, ser-muerto, es el balance inercial de un Dios separado de un mundo desacralizado.

En suma, si no ha aprehendido el presente absoluto, si éste se le escapa o se posterga - es lo mismo -, ¿qué sabe Hegel? ¿Es el suyo un saber parcial, una epifanía entre otras? ¿Qué significa entonces epifanía como tal? ¿Aparece de esta manera una teología negativa, como en Fichte, o una apelación a la mística? Es éste un recurso al que Hegel no puede recurrir como a una instancia última sin renunciar a su propio modo de entender la dialéctica. Aquí no cabe componenda alguna. La futurología dialéctica es irrealismo, como ya he indicado. Si la dialéctica no está garantizada por su propia culminación en presente, no pasa de ser una hipótesis de trabajo, en rigor, informulable por ignorancia de la clave de su inteligibilidad misma - inteligibilidad inseparable de la inteligibilidad total -. Así pues, la separación del Saber Absoluto respecto del futuro histórico no es un acto de desesperación, sino el único modo de salvar a aquél. Puesto a elegir, Hegel opta por el saber y renuncia al futuro.

Hegel es un pensador obsesionado por el Absoluto, que aspira a una experiencia intelectual acumulativa - lo que es muy diferente de una mera sucesión biográfica -. Para comprenderle no es suficiente la perspicacia: hay que verlo entero, con un solo golpe de vista, y proceder a seguirlo en todos sus compases para averiguar cómo en cada uno de ellos se abre paso a través del uso de la negación. Naturalmente, esto último no puede hacerse en este libro. Pero lo que de ninguna manera se debe omitir es la articulación formal vertebrante, sin la cual los contenidos se disocian. La exégesis limitada a los contenidos es incoherente por rígida, esto es, por no acomodarse a la fluidez y complementariedad de las determinaciones noéticas, las cuales se captan sólo en su aludida articulación. Para ello es preciso tomar en serio el sentido hegeliano del tiempo, y no insertarlo en la noción ordinaria calificada por él mismo como alienación. En una palabra, tal inserción desatiende un aspecto esencial de la doctrina en el mismo trance de exponerla.

Si se adopta semejante criterio interpretativo, no es de extrañar que el diagnóstico del fracaso de Hegel señale una falta de sincronía entre su pensar y su época, o cualquier otra. Pero si esto es cierto, si el tiempo especulativo es una ficción, más que de un fracaso habría que hablar de una inadecuación completa de la dialéctica, que la descalificaría de antemano en bloque como método. Con esto cae, asimismo, la noción de alienación.

Conviene indicar aquí que la refutación heideggeriana de la dialéctica se centra, al menos en *Ser y tiempo*, en la propuesta de una nueva noción de la temporalidad, en la que el presente pierde su carácter privilegiado **(2)**.

2. También yo estimo que el tiempo especulativo es incorrecto, en el sentido de que no cumple las condiciones de lo que llamaré tiempo entero. Pero adoptar en una exposición otra pauta temporal, es una superficialidad y una insubsanable deformación.

C. HEGEL Y EL PASADO

El sentimiento agudo de las contraposiciones es característico del romanticismo. En la medida en que se vivencian, y antes del proyecto de conciliarlas, el romanticismo comparte e incluso acentúa el signo criticista de la Ilustración. El carácter existencial de esta actitud proviene de que las oposiciones afectan a la vivencia de sí mismo, que no está al margen de ellas, sino íntimamente desgarrada. Si las propuestas de curación, armónicas o sintéticas, que van apareciendo se revelan desacertadas o parciales, el malestar romántico resurge y se extrema o agría, y con él la crítica. Por eso el romanticismo prosigue después de Hegel y en gran parte contra él.

La crítica a Hegel no es sólo obra de la izquierda hegeliana, sino particularmente de Kierkegaard, en quien el existencialismo está mucho más claro que en el joven Hegel, si bien su crítica atiende a lo que de académico hay en él. Hegel es el filósofo romántico por excelencia porque es el que propone la filosofía como solución a la crisis romántica misma. La relación de la filosofía con las épocas de crisis debe entenderse de acuerdo con todo esto, pues la filosofía es la unificación que supera la independencia de las oposiciones y, por tanto, la vivencia de escisión. La filosofía en clave dialéctica es la comprensión de la unidad como conciliación, y de esta manera propone la superación de la rigidez entre opuestos, la solución a la crisis. Los opuestos no dejan de poseer valor noético, por lo que su supresión no puede ser completa en el proyecto de Saber Absoluto.

De aquí se desprende que la escisión no está resuelta tan sólo si se entienden los opuestos como independientes; pero ello mismo implica que la exclusión de la contingencia de las oposiciones, las cuales constituyen el proceso en cuanto dialéctico; aparecen y se resuelven en él. La noción de *interés de la razón* se monta así con una referencia intrínseca al pasado. La solución sistemática se aplica al problematismo no resuelto en el pasado, pero por ello mismo sin borrarlo. El pasado es la manifestación fragmentaria del Absoluto. Hegel proyecta anacrónicamente las coordenadas de su situación espiritual a la historia.

Hegel comienza descubriendo la escisión en la historia, situándola después de la Hélade. Su primera formación es clásica. La cosa ha ido a peor desde Grecia entendida como situación de plenitud humana. En la medida en que esta nostalgia se siente como una pérdida que en vano se trata de recuperar, surge la crítica y la nostalgia deriva hacia la ensoñación. Pero, asimismo, en la medida en que la nostalgia se percibe como irreal, la atención se centra en la pérdida a la búsqueda de su significado. Este significado es obviamente negativo. Y aquí entra en escena la dialéctica. La dialéctica es la revalorización

de la pérdida. De manera que la recuperación - *Wiedereinigung* - no mira sólo a lo perdido, sino a la pérdida misma.

Así pues, la actitud crítica no es el último fondo del hegelianismo ni siquiera en la fase juvenil. Hegel es crítico en cuanto que, como romántico, no encuentra en ninguna afirmación aislada o parcial la solución del desgarramiento. En su juventud, por inmadurez y en virtud de las coordenadas aludidas, cabe destacar en él la actitud crítica; pero no se debe aislar dicha actitud, o considerarla excluyendo el horizonte, al menos tendencial, de la búsqueda de una plenitud absoluta que sea a la vez una reconciliación total. La crítica y la dialéctica son incompatibles si la primera no se incluye en la segunda. Sufrir la escisión no es ceder a ella, sino enderezarla recorriéndola, sirviéndose o apoyándose en la misma escisión para lograr una apocatástasis final - que es la solución correspondiente a un monofisismo dominante y a una terminalidad completamente unitaria -. Suprimir la sublimación gnóstico-especulativa de la religiosidad hegeliana en la juventud del filósofo es aislar este período de su vida e introducir un discontinuismo en su desarrollo. Ello equivale a una abstracción tomada como criterio interpretativo de una mentalidad dirigida toda ella por una repugnancia ante lo abstracto.

Si el desarrollo de Hegel es fragmentario, realmente sucumbe a su propia y temprana observación acerca de las oposiciones independientes. Pero todavía hay más. Las oposiciones son forzadas en su afán por conseguir una conciliación a toda costa y sin residuos; en este sentido es poco crítico; su violencia comporta una atenuación, un ablandamiento de las distensiones, o una distribución de las mismas para lograr la "fluidez" requerida por su propio genio conciliador. Esta apreciación debe ser justificada por un examen de la que he llamado elementalidad especulativa.

Es claro que al acentuar el criticismo del joven Hegel se logra un paralelismo con los posthegelianos, románticos en los que el grado de acidez es muy acusado, y para los cuales la solución de la conflictividad como conciliación absoluta es menos asequible, e incluso desaparece. Pero esto coloca automáticamente a los posthegelianos en un nivel inferior a las intenciones del Hegel maduro y, paradójicamente, anterior. Si no piensa en modo alguno el futuro, y está vuelto de espaldas a él, su sistema es una organización del pasado. Por eso, el examen de los contenidos descubre una temática que no es originariamente hegeliana, pues sólo lo es por apropiación, la cual estriba precisamente en su organización, esto es, en el sistema.

En suma, Hegel nunca es simplemente un crítico; una mentalidad sistemática, un afán de conciliación inmoderado, no son compatibles con un criticismo de principio. Si se rechazara el pasado, o sólo se salvara una parte de él, no podría llenarse el presente de contenido; si no se ha inventado nada, el sistema no es otra cosa que una justificación en bloque del pasado. El trabajo del negativo está al servicio de esa intención. Es tan primordial esta característica que incluso interpretarlo en sentido conservador es quedarse corto.

Hegel no se limita a conservar el pasado, sino que lo integra en el presente. Con otras palabras, no se detiene en el pasado, sino que lo interpreta de un modo fluyente. Este fluir del pasado exige la elementalidad del tiempo. Por lo mismo, es más que discutible el acierto de detenerse en los escritos juveniles con la intención de destacar los pasajes críticos. La crítica motivada por un sentimiento de desgracia es algo vulgar, pues tal sentimiento se define por contraste con un ideal de felicidad inmediata, que Hegel no tarda en declarar irreal y que compensa precisamente con la integración del pasado. La crítica es asimismo poco penetrante, carece en el nivel especulativo de perfil exacto y va acompañada

de otro enfoque, que incluso en su fase aún no madura ya es operativo.

Más tarde, en el famoso pasaje de la *Enciclopedia* que habla de la diferencia entre la juventud y la madurez, se señala como característica de aquélla el ansia de *realización inmediata* del ideal de transformación, que, al ser irrealizable de esta manera, da lugar a la conciencia hipocondríaca, la cual no es el aludido sentimiento vulgar de desgracia y no conlleva resignación alguna, sino el factor de que todo el proceso recibe su impulso, su propia índole contradictoria, y en donde se inserta la noción de *mediación*, que es decisiva en el sistema, así como el tema de las figuras de la autoconciencia, tan importante en la *Fenomenología del espíritu*.

La oposición de la conciencia, o del sujeto y el objeto, en lo que tiene de paradigmática, no es un mero asunto patético, sino que es controlada intelectualmente, por cuanto que es entendida como importante para la construcción del concepto, es decir, del universal concreto. Aparte de motivos personales, la crítica a Kant y a Fichte se vincula a la descalificación de lo individual, entendido como correlato de lo abstracto y, sobre todo, a una nueva manera de ver el Sujeto Absoluto, noción a la que no se renuncia, sino que es coloca como culminación del sistema. En otro caso, el sistema sería una versión de la noción de emanación o deducción, y no, en cambio, la marcha coronada por el Absoluto como resultado. Por lo mismo, no conviene olvidar que la oposición de la conciencia es un defecto tanto para el sujeto como para el objeto. Con esto se corresponde la ya citada distinción entre la sustancia espiritual y el sujeto.

D. HEGEL Y EL PASADO FILOSÓFICO

Es dudoso que Hegel logre una superación integradora de la filosofía precedente, o que su sistema constituya la última y definitiva forma de filosofía (K. Fischer). Se trata de una cuestión central, recabada positivamente, y en clara conexión con las observaciones precedentes. En este capítulo procederemos a una breve selección **(3)**.

3. Naturalmente, esto no quita nada a la calidad de Hegel como historiador de la Filosofía. Mira, más bien, a la aptitud del sistema para acoger y clausurar la Filosofía en su historia.

Si se ha dado alguna significación pensada que Hegel no es capaz de asumir, su pretensión de Saber Absoluto no se cumple. Algo del pasado se ha perdido. Limitémonos a señalar:

1. En lo que respecta a Espinosa, la noción de *Natura* tiene el sentido de totalización que acaba en la sustancia. En cambio, Hegel emplea la noción como Todo reiterable. Los motivos que llevan a Espinosa a dar el significado aludido a la *Natura* (conectada con Dios de este modo: "Deus, *sive* Substantia, *sive* Natura") no son recogidos por Hegel.

2. En lo que respecta a Kant, la distinción entre el yo como radical espontaneidad y la conciencia como noción general - *ich denke Überhaupt* -, obedece también a

preocupaciones que Hegel toma en cuenta de modo impropio: es su noción de fuerza en íntima conexión con la de sustancia preconceptual. Este punto es de gran importancia, pues decide la noción de Absoluto pensante, la cual es incompatible con el criticismo kantiano.

3. En lo que se refiere a Aristóteles, aparte del desconocimiento del verdadero significado del hábito aristotélico **(4)**, hay dos nociones insuficientemente tratadas por Hegel: la noción de órexis es interpretada como acción productiva. Con ello se introduce en Dios el amor de concupiscencia, error que basta para malbaratar e infectar la teología. Aristóteles sostiene taxativamente que el alma (consta) de *orexis* y *praxis* y que la *orexis* lo es de *praxis*. En su sentido perfecto *praxis* significa operación vital inmanente o autoteleológica. La interpretación activista del deseo conlleva la pérdida de esta noción e influye decisivamente en la noción de síntesis. Esta pérdida explica la versión hegeliana de la diferencia entre concepto subjetivo y objetivo **(5)**.

---

4. La noción de hábito juega un escaso papel en la filosofía moderna. En Hegel, está desvirtuada y empequeñecida. Añadiré algunas precisiones sobre este punto más adelante.
5. De todos modos, la *Ciencia de la lógica* es una obra que conviene estudiar sin mezclarla con la antropología y la historiología de Hegel: una cosa es el proceso cuyo comienzo es el ser, el elemento racional, y otra el proceso que presupone la alienación. Ya se dijo que el concepto juega de distinta manera en cada uno. Lo que a continuación se dice vale sobre todo para la historiología. Más adelante aludiré a la lógica.

La relación entre la ira de Dios de J. Boehme y la negatividad de Hegel, es un señalado rasgo gnóstico debido al activismo oréctico que merece especial atención. La interpretación activista del deseo tiene como consecuencia la magnificación de la asimilación. Desde este punto de vista, la filosofía hegeliana es una interpretación trascendental de la asimilación nutritiva: entiéndase lo que se acaba de decir a la letra, pues se trata de un aspecto recurrente y destacado de su versión de la dialéctica, y lo menos atrayente de ella. El dominio del concepto es su capacidad de nutrirse de todo: es la agresividad del embutido.

A la larga, un dios trófico es un molesto competidor para el hombre, entendido también como ser de necesidades por satisfacer; esto explica el ateísmo por sustitución del sujeto en que incurren los llamados posthegelianos de izquierdas. La crítica de Feuerbach lo pone ante los ojos. Pero Feuerbach invierte la noción hegeliana de alienación: no parece notar el verdadero motivo a que obedece este tema, e incurre por ello en una versión fútil, casi tautológica, de la noción hegeliana de recuperación - *Wiedereinigung* -. Desconectado de la historia, recuperar es apropiarse, nutrirse, llenar un vacío árido con lo que está ahí, ex-puesto desde el vacío, que es vacío por lo mismo. Desde luego, dicha sustitución de sujetos - antropomorfismo craso - es claramente inferior a las observaciones de Kierkegaard y para ella es válido su diagnóstico acerca del esteticismo. Asimismo, la antropología hegeliana es bastante más compleja. Para entenderla es preciso aludir a la noción de espíritu - *Geist* - en la cual está inserta.

II. EL CONCEPTO, EL SUJETO Y EL ESPÍRITU SEGÚN HEGEL

El espíritu es la noción con que se piensa el contenido pasado histórico y con la que busca la identificación de la culminación de la historia con la metafísica **(6)**. Pero no es propiamente un tema de la lógica.

6. Por ser el citado propósito muy peculiar, las nociones con que se instrumenta, en especial la de espíritu, constituyen tal vez lo más original del sistema especulativo. No es de extrañar que su exégesis haya acaparado con frecuencia la atención de los expositores.

Insisto en que la filosofía del período de Jena (incluida la llamada *Lógica* de Jena) y la del período de Berlín, no son yuxtaponibles sin algún cuidado con la *Ciencia de la lógica*. Tal yuxtaposición compromete, en especial, el juego de la primera negación respecto de la inmediación y, por tanto, también la distinción entre primera y segunda negación, sin la cual es imposible entender la noción hegeliana de *Begriff*, y la correlativa solidaridad de lo universal y lo concreto - que, digámoslo una vez más, no debe confundirse con lo particular o lo dado -. Las nociones de inmediación "particularizada", posición y supresión, los tres momentos dialécticos en suma, deben ser compatibles con diferencias en el modo de entender las nociones de elemento y sujeto. En el caso de la historiología, el tiempo es elemental y el sujeto precedido por la sustancia espiritual. Asimismo, la caracterización exacta de la significación del concepto es decisiva, pues en la historiología hegeliana el concepto es realizador todavía con más intensidad que en la Lógica. En la Lógica el tiempo elemental no encuentra fácil acomodo **(7)**.

7. El tiempo es la negación en general. Esta noción aparece en la *Ciencia de la lógica*. Sin embargo, no parece compatible con el compás ser-nada, ni con la noción de *Werden* y la de *Etwas*. No puede ser el elemento en el sentido del citado compás, suplanta al *Werden* (lo continúa) e impide su terminalidad como *Etwas*. El desarrollo de esta observación exigiría una exposición pormenorizada de la Lógica. Me limitaré a indicar que es difícil conciliar la indeterminación del ser con la interpretación del ser y la nada como una diferencia, es decir, como un compás dialéctico.

El Todo reconstituido, el objetivo de la vuelta desde la alienación, es un ideal de tinte gnóstico y conciliador con el cual se sublima la cólera de Dios y el trabajo del negativo. Es claro que Hegel rechaza la hermosura del instante, que es la base de la sensibilidad de Rousseau, y se decide por la desdicha que ha de sufrirse entera, por el Calvario del Absoluto que se atraviesa merced a una paciencia infinita, pues el Absoluto es resultado. Para Hegel la desdicha es pasado histórico y biográfico (en especial, el período de preceptor), no el presente; pero el presente es la eternidad, no el instante.

Por otra parte, es manifiesto que la reconstitución no puede prescindir enteramente del resultado de la Lógica. Si el espíritu es la reconstitución misma, ha de contar con la Idea Absoluta, pero no como resultado. A esto conviene el nombre de sustancia espiritual.

El capítulo primero contiene una exposición del tiempo especulativo. Voy a insistir en el tema para resaltar como juega en la comprensión global del sistema hegeliano, a la que se ajusta este libro. En la medida en que la historiología es una ampliación de la lógica que la continua, parece inevitable un elemento más amplio todavía que el ser indeterminado de la lógica: ese elemento es el tiempo especulativo. Mientras que el ser confina con la nada, el tiempo confina con el nunca. Dicho de otro modo, la nada es menos negativa que el tiempo, si éste se describe como negación en general. Nótese también que si la historiología continua la lógica, ha de incluir a ésta, y que dicha continuación es afín con el tiempo.

A. SUSTANCIA Y SUJETO. LA ALIENACIÓN

Cierto que el principio de sujeto no es plural en Hegel, pero no es propiamente una hipóstasis única, porque el resultado se ha de renovar. Como en modo alguno es preconceptual, tampoco la sustancia es una hipóstasis; por lo demás, naturaleza e historia están separadas como dos mundos.

El enlace entre la cosmología y la lógica es problemático. Si no se lleva a cabo desde el comienzo, da lugar a que no se emplee la totalidad de las categorías de la lógica en el nivel cosmológico, lo que compromete la crítica global de la lógica formal y del abstraccionismo. Pero, para llevarlo a cabo desde el comienzo, habría que admitir el carácter absolutamente incoativo del elemento racional - el ser - tanto en Dios como fuera de Él; lo que choca con la *Fenomenología del espíritu* y haría inútil la noción de alienación. Por consiguiente, se debe insistir en el modo hegeliano de entender el tiempo, que es su solución a la diferencia entre elemento y alienación.

¿Qué significa alienación en este contexto? Una emanación equívoca, pero no por equívoca exactamente dialéctica, porque la emanación no está fundada y no es esencial: la esencia funda, como tercer momento, la apariencia o el ser como primera negación. La función de fundar no se ejerce respecto de la empiricidad del mundo **(8)**.

8. El mundo mecánico de Newton es extraño a la cosmogénesis.

La alienación no es una modificación del Absoluto, sino la insignificancia o irracionalidad consiguiente a la tesis de que fuera del Absoluto no hay *nada*. El fuera de sí de la alienación es dicha nada entendida como irracional y no como momento dialéctico. Y, sin embargo, la alienación es precisa para explicar la historia después de la *Ciencia de la lógica*. En la historia, la manifestación o epifanía divina se da en un retorno que reconstituye el Todo, y que es, a la vez, un enzarzamiento colérico y polémico: sin él, sólo queda la locura de que habla el último Hegel: la retirada del espíritu, su inhibición respecto de la historia y del mundo.

Nótese que el mundo de Newton pertenece a una fase no primitiva de la historia de

la autoconciencia; Hegel lo percibe como una disgregación que roe por dentro la razón y la desvía de su constitutivo divino: recurriendo a su aforística, compara la célebre manzana inspiradora de Newton con la manzana tentadora de Eva. La naturaleza como alienación del Absoluto es así una contraposición sin matices dialécticos, que sólo aparecen en la vuelta mortífera y liberadora. Es claro que la vuelta aniquiladora con la que se hace explícito el Todo tiene algo de asombroso, pues ¿cómo matar lo muerto? ¿Se trata de mera prestidigitación? Si no se tiene en cuenta el final de la *Ciencia de la lógica*, la alienación no se puede entender: por un lado, porque tal noción se formula precisamente en ese lugar; por otro lado, porque, como hemos dicho, sólo acabada la exposición de la lógica metafísico-teológica se justifica dicha noción.

La identidad de razón y realidad es lo que Hegel pretende alcanzar según la liberación del concepto respecto de la alienación. Pero la concreción del universal no se logra de una vez por todas, sino en una ascensión gradual en la que lo particular va siendo encarnizadamente perseguido - es la cólera divina -, con la intención puesta en una versión del Todo que incluya el conjunto de las determinaciones histórico-culturales. Naturalmente, esta precedencia ejemplarista del concepto - que, por otra parte, es una noción muy temprana en su desarrollo intelectual - significa que el concepto desempeña un papel ideal; lo que despierta serias dudas acerca de su hallazgo en la experiencia o en la observación de la realidad. Pero Hegel no es realista en ese sentido: la agresividad del concepto es un versión incorrecta de la interpretación epagógica de la abstracción propuesta por Aristóteles. En rigor, el dominio de la razón es la búsqueda de una compensación para la conmensuración entre la actividad y la temática que es inherente al pensamiento. Tal conmensuración está ausente en la *Ciencia de la lógica* **(9)**, y todavía más en su historiología. Si los datos son como la especie impresa de la historiografía, la historiología es la transformación de los datos. La rectificación del planteamiento kantiano prosigue en la historia.

9. Es la pérdida ya aludida del sentido aristotélico de la operación inmanente. La luz del intelecto agente es entendida como un proceso que no llega a lograr el inteligible en acto hasta la identidad con él. Brevemente, Hegel confunde el intelecto agente con el autopensamiento *en el término*.

La interpretación activista del deseo compromete la actividad inmanente del pensar. Este punto crucial, ya indicado, ha de ser establecido con alguna precisión. La noción de fuerza a que apela Hegel para transitar desde la sustancia espiritual a la subjetividad del Absoluto, proporciona una primera pista: la fuerza es una versión del espontanismo voluntarista, común a la filosofía moderna desde Duns Escoto, que se corresponde con una interpretación pasiva de la intelección misma. Los intentos de soldar la voluntad y la inteligencia, o lo que es igual, de entender la actividad cognoscitiva de acuerdo con el espontanismo, han fracasado siempre - en Descartes, Hume, Kant y Fichte para citar a filósofos relevantes -. Tal soldadura es un modo típico de restablecer la filosofía después de Ockham, en quien el radicalismo voluntarista alcanza su máxima intensidad. Baste esta sugerencia que aquí no se puede desarrollar **(10)**.

10. La *fictio* nominalista recluye la constructividad mental en las ideas. La realidad empírica es el supuesto inmodificable por la *fictio*. Paralelamente, la *fictio* nominalista es meramente posible y no totalizable en el modo de la necesidad. Hegel pretende la transformación de la realidad por la razón y

la totalización de la posibilidad. Por eso sostengo que su antecedente más neto es Leibniz, es decir, que el proceso dialéctico es una versión de la lógica modal.

Otra pista la proporciona la eternidad del Sujeto. Como el Sujeto se reconcilia con el objeto al terminar el proceso - el Absoluto es resultado; el Absoluto como sustancia no es adecuado con ningún objeto, o lo que es igual, la noción objetiva de sustancia no es el Absoluto -, lo que no es el Sujeto es proceso en busca de la identificación final con él. Esto explica el extremoso activismo del proceso y la importancia de la negatividad. Ya he dicho que el sistema especulativo no es sólo la dialéctica. Pero lo que en él no es dialéctico es el Sujeto y el elemento; por eso, en el proceso de reconstitución del Todo, antes del término, el Sujeto es sustancia preconceptual en la lógica y sustancia espiritual - latencia sin identidad y no coincidente con el proceso, en el que se cambia - en la historiología. He llamado a esto reserva del Sujeto Absoluto. Si la reserva del Sujeto no se duplicara, el proceso se detendría, es decir, la historiología no se añadiría a la lógica. Por tanto, el elemento también tiene que duplicarse. A ello corresponde la diferencia de la acción recíproca y la acción productiva registradas en la lógica, con la acción infinita, que es el tiempo especulativo **(11)**.

---

11. Por tanto, el tiempo especulativo no se reduce al *Werden*, tal como éste aparece en la *Ciencia de la lógica*. Ya he aludido a las dificultades que esa aparición entraña. Téngase en cuenta lo dicho acerca del tiempo como negación de la negación del punto, así como la equiparación del yo con el tiempo.

El trabajo del negativo es la infidelidad como verdad profunda que comporta la supresión de todo supuesto. El rechazo del pluralismo de las sustancias de Aristóteles y de Leibniz, tiene este sentido. El Sujeto Absoluto es incompatible con la posición separada estable de cualquier otro, con la independencia de lo igual a sí mismo, con la tautología, que son barridas por el proceso constructor del Todo. Si el proceso fuera indefinido, la reserva del Sujeto sería definitiva y la conciliación del Sujeto Absoluto con el objeto se alejaría para siempre.

La separación es introducida en el proceso por el discontinuismo de la primera negación y por la pluralidad de conceptos, o sea, por la imposibilidad de terminar el proceso con una sola tríada. Por eso, en el Todo terminal son incluidas todas las determinaciones editadas dialécticamente: el Absoluto como resultado es el *universale concretissimum*, el Concepto puro, la esfera completa, la trabazón y circulación totales. Pero a pesar de este gran esfuerzo por volver a encontrar la actividad del conocer, Hegel pierde lo más propio y característico de la actividad cognoscitiva averiguado ya por Aristóteles. Tal característica es la siguiente: la temática conocida no es posterior a la actividad cognoscitiva. *En el conocimiento no rige el principio del resultado*. Si se conoce, se tiene ya lo conocido **(12)**.

---

12. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1048 b 18-35. Llamo axioma de la conmensuración a la simultaneidad del conocer y lo conocido. Este axioma es válido para el conocimiento objetivo, no para actos cognoscitivos superiores a la operación que son los hábitos intelectuales. Pero como ya he dicho, el conocimiento habitual no recibe en Hegel ninguna atención.

Para reconstruir el Todo, el Sujeto ha tenido que extrañarse por completo, y ocultarse para mudarse en una manifestación acontecida allende la sustancia espiritual justamente por ser el desocultamiento de ésta. Parece que extrañamiento, ocultamiento y mutación en proceso es una suma de alienaciones. En la compensación intentada por Hegel juegan varias consideraciones. Por lo pronto, la sustancia espiritual no es exactamente el Sujeto. Hegel se diferencia de Espinosa en tanto que no es un filósofo de la Sustancia, sino del Sujeto. Aquí entra la noción aristotélica de <I<>noesis noeseos noesis, con que Hegel cierra su última edición de la Enciclopedia. El Sujeto no es tal sin pensamiento de sí. En última instancia, ser significa pensar y pensar autopensar: *reditio completa in se ipsum* (Proclo). Hegel refuerza esta convicción radical recurriendo a la teología trinitaria.

La aparición del Concepto es más temprana en la historiología que en la Lógica. Ello se corresponde con una mayor insistencia en el valor realizador del Concepto, es decir, en su realidad concreta **(13)**. Sin duda, en todo caso la realidad es racional, o no es real. Pero también la racionalidad es real, o no es racional. No se puede decir que la entera realidad del Logos le sea proporcionada por su consideración lógica, pues en otro caso la reconstrucción del Todo sería superflua.

13. Por eso Hegel dice que la Lógica es un reino de sombras.

B. SUJETO Y LOGOS EN LÓGICA

La relación del Sujeto Absoluto con el Concepto último debe ser la realidad en su versión hegeliana: distinta de la tautología y ayudada intrínsecamente por la génesis procesual **(14)**. La cuestión ya ha sido esbozada en el capítulo primero. Si la actividad ha sido "empleada" por entero en la construcción del Todo, es decir, en el proceso dialéctico, la relación del Sujeto con el Concepto tiene que ser inmediata o contemplativa.

Señalo de nuevo que el desconocimiento de las nociones de hábito y de *praxis teleia* por parte de Hegel lleva a que su intento de volver a encontrar la actividad del pensar se reduzca a la dinámica objetiva aislada de la operación inmanente. La más alta designación de la actividad constitutiva del concepto es el término razón. Se puede alegar que la razón humana y la divina no son la misma razón **(15)**.

14. Se trata de una versión especial de la relación del principio de causalidad con el principio de identidad cuya discusión en profundidad requiere un estudio del intelecto como hábito de los primeros principios que desarrollo en otros lugares. Baste recordar que la confluencia o "macla" de ambos primeros principios no es correcta: la identidad no necesita la causalidad para ser. Dios es Incausado.
15. Es lo que señala Zubiri en su crítica a la versión hegeliana de la esencia.

Pero denunciar este peculiar monofisismo lógico no es bastante, porque ni siquiera es seguro que Hegel respete el carácter práxico de la razón. Además, en el hombre el *intellectus ut habitus* es superior a la razón, y a él corresponde la formulación de la identidad como primer principio, no a esta última. Ello quiere decir que, como Teoría del Conocimiento, la filosofía de Hegel no sólo es incorrecta, sino incompleta y que, por tanto, la *Ciencia de la lógica* no contiene siquiera todas las dimensiones de la mente humana, por lo que malamente puede ser ni una metafísica ni una teología. Si se admite esta observación, y dado que Hegel no atiende al hábito intelectual, la insuficiencia de la identidad Sujeto-Concepto debe manifestarse en el nivel de la objetivación.

En su genuino sentido aristotélico, la *praxis teleia* puede definirse como operación ajustada con el objeto: ni "más" objeto pensado que actividad de pensar, ni "más" actividad de pensar que lo pensado, y simultánea con él: ni actividad anterior al objeto - el objeto no es un efecto -, ni objeto anterior, *qua* objeto, a la operación - la operación cognoscitiva no es inspectiva *extra se* -. El planteamiento de Aristóteles es ajustado como criterio de valoración del principio del resultado, pero también porque la pregunta que muestra el punto muerto de la actividad de la razón hegeliana es, insisto, ésta: ¿la identidad Sujeto-Objeto es alguna actividad? A tal identidad corresponde el nombre de contemplación (*Betrachtung*). Según Hegel, la contemplación es la superación de la esfera de la esencia, la relación de Idea y Concepto al término del proceso, expuesta al final de la *Ciencia de la lógica*, el tránsito de la necesidad a la libertad, el Absoluto pensado sabiendo él mismo que se piensa: *denkende Betrachtung*: la lucidez pura. Si la actividad del Concepto es la actividad universal bsoluta, ¿qué queda de actividad para la contemplación? En pasajes de la *Filosofía de la historia*, se expresa el sosiego y la calma del Saber Absoluto: "la filosofía se desprende, causada, de las agitaciones [...] inmediatas [...] y se entrega a la contemplación". Estos pasajes, dictados cuando Hegel se asoma a la vejez, son previsibles desde el desenlace de la *Ciencia de la lógica*.

Es cierto que, sobre todo, el paso desde la esencia al Concepto da pie a entender que la actividad racional es hegemónica en Hegel. Así lo ve Zubiri: "La metafísica y la teología no son, por tanto, sino lógica. Es decir, la estructura de la realidad es idénticamente la estructura formal ´de´ la razón y *se funda en ésta*. Ésta es la interpretación de Hegel" **(16)**.

Pero hay que tener cuidado con la noción de fundamento. Zubiri remacha: "La razón ´sabe´ que la esencia es algo pre-concebido, esto es, la razón concibe cómo la esencia es conformadora en y por un acto concipiente de la razón" **(17)**. Ciertamente, el concepto formal es en Hegel la forma de la lógica y de la realidad, pero no es el fundamento ni el medio (¿*in quo*?) de la concepción (objetiva), sino un conectivo lógico peculiarmente entendido, cuya función no es fundar, sino totalizar y asumir. Así pues, estas precisiones no resuelven la cuestión planteada acerca de la relación entre el proceso y la contemplación. Además, sólo dejando a un lado lo que antes se ha llamado desempleo categorial (en atención a la dualidad de cosmología y lógica, y a lo tardío de su enlace), se puede asimilar la anterioridad de la esencia al concepto con la sustancia. Para que ese desempleo no tenga lugar, hay que entender la esencia como acción recíproca.

---

16. *Sobre la esencia*, 4ª ed., p. 41. Los subrayados son añadidos. De acuerdo con esto, Zubiri titula su exposición de Hegel *a esencia como concepto formal*.
17. *Ibid*., p. 48.

Para Zubiri, la razón hegeliana viene a ser una conexión sabida entre el Absoluto como sustancia espiritual y el concepto. Ahora bien, esto vale sólo desde la alienación; tal como lo dice Zubiri sugiere una confusión de Hegel con Leibniz, pues no es otro el sentido de las verdades de razón de Leibniz, el cual no es un simple representante del racionalismo como sostiene Zubiri **(18)**. También para Leibniz ser es pensar y apetecer. Ahora bien, esto no puede ser la contemplación, porque en ésta se trata de la relación del Sujeto con el proceso acabado. En Leibniz la sustancia es también sujeto y fundamento; para Hegel el Sujeto no es fundamento - el fundamento es la esencia - ni sustancia, y, por lo mismo, el proceso dialéctico no es un despliegue emanativo ni un desarrollo predicativo de lo precontenido en un sujeto-sustancia.

18. Cfr. *ibid*., p. 63-77.

Si el Absoluto como resultado preexiste como preconcebido, fórmula dialécticamente absurda, la negación es innecesaria, más aún, no puede hablarse con rigor de resultado Absoluto. El proceso dialéctico es novante o inventivo, no el verbo exterior de un verbo interior, o un escueto efecto consecuente manifestativo del ser **(19)**. Este carácter es desconocido en el balance de Zubiri: "la razón para Hegel sólo se ocupa de sí misma. De aquí que, a pesar de su presunto devenir, la razón en Hegel no hace sino concebirse a si misma; en realidad, en ese devenir hegeliano nada pasa, todo se conserva" **(20)**. Esto ya lo señaló Schelling. Claro que todo se conserva (es el sentido trófico del concepto), pero eso no quiere decir que no pasa nada, sino, en todo caso, que Hegel se ocupa del pasado, que ya ha pasado y no puede ser generado otra vez; pero este es un aspecto de la historiología ahora no pertinente.

19. Tampoco para Tomás de Aquino es éste el primario sentido de la verdad: *De Veritate*, q. 1 , a. I, c.
20. *Ibid*., p. 62.

Puede aducirse otro pasaje de la *Enciclopedia* **(21)**. "La idea se muestra como un pensar que es pura y simple identidad consigo mismo, pero que para bastarse a sí mismo es a la vez una actividad en la que se coloca a sí mismo frente a sí como algo otro, para al estar en esto otro, estar tan sólo en sí mismo". Esto es distinto del tema de la esencia y ha de entenderse en el sentido de que el sujeto no es el proceso, aun siendo idéntico con el término del mismo - la Idea es el "cuarto momento", no un momento dialéctico -, por lo que la pregunta planteada sigue sin respuesta.

21. Citado por Zubiri, *ibid*., p. 48.

Tanto en la lógica como en la vuelta a sí, el Sujeto es el destinatario, el recipiendario,

la culminación. Por eso, la contemplación puede ser precedida enteramente por la actividad racional, sin ser ella misma una actividad, sino una simple lucidez. La distinción de Sujeto y proceso no justifica apreciar que en el proceso no pasa nada, sino que la contemplación no es ninguna actividad. Y esto es lo pertinente aquí: "la filosofía llega siempre tarde"; "el ave de Minerva levanta su vuelo a la caída de la tarde". La contemplación consiste así en un bajar, introduciéndose como memoria en el proceso acontecido y conservado en el presente de la eternidad. En dicho presente "lo que es racional es real; lo que es real es racional" **(22)**. Trataré de poner en claro el sentido de esta fórmula, tan citada como desorientadamente entendida.

---

22. Prólogo a la *Filosofía del Derecho*, ed. del jubileo, VII, p. 33.

Esta fórmula lo es del concepto, y en sentido pleno del Concepto puro o Absoluto, del saber que es también toda la realidad. Pero repito que el concepto es para Hegel el universal concreto. Lo universal es la segunda negación; lo concreto es los dos primeros momentos conservados en mutua referencia *dentro* del universal y así desparticularizados y realizados. Lo real sólo es real llegando a serlo como concreción. Lo universal sólo es universal - y no abstracto, separado o vacío - como la racionalidad abarcante dentro de la cual lo real llega a serlo. Con otras palabras, lo real-racional es una dualidad tal que uno de sus términos es la conexión circulante de dos que son reales en reunión o concreción por estar abarcados por el otro término, lo *racional*, que respecto de ellos es el tercero. Por eso la fórmula debe ser puesta en columna, como hace Hegel:

Lo que es racional, eso es real (*Was vernunftig ist, das ist wirklich*).
Y lo que es real, eso es racional (*und was wirklich ist, das ist vernunftig*).

La primera línea es el concepto enfocado desde la universalidad suya. La segunda línea es el concepto enfocado desde la concreción suya. La primera línea es lo racional - lo racional es lo universal no abstracto, sino concreto: real -. La segunda línea es lo real - lo real es lo concreto, lo unido o no separado ni independiente, sino universal: racional -. A esto conviene añadir que tratándose del Concepto último, lo real es todo lo real y lo universal todo lo universal en cuanto contemplado. El concepto se jerarquiza según una pluralidad de niveles conceptuales. Sólo el último satura la contemplación.

Pues bien, justamente en la esencia, lo real en sentido estricto es la acción recíproca. La noción de acción recíproca es la concreción esencial pura y así su realidad, anunciada ya desde la concreción de ser y nada dentro del devenir - la primera tríada -, pero que aún no lo *era* como verdaderamente real de acuerdo con una racionalidad suficientemente inclusiva. Asimismo, justamente en la esencia, lo racional es la necesidad como universal, o sin resquicio de contingencia, el ser necesariamente sin poder ser de otra manera. Tal *necesidad* se anunció ya como devenir - lo universal de la primera tríada -, pero aún no era verdaderamente racional, sino que más bien tenía que llegar a ser una concreción completamente real incluyéndose como acción recíproca, en la necesidad.

Lo que llena el universal en cuanto necesidad es la acción recíproca, con la cual se alcanza la concreción esencial del devenir, el cual, en el plano del ser es fenómeno. A la vez, dentro de la necesidad esencial, y únicamente de este modo, la acción recíproca es real. Pero por otra parte, el concepto así constituido no puede ser concepto "concipiente" más

que en otro paso al término - Absoluto -. En el nivel de la esencia se habla de concepto, o mejor, de concebible, a fin de que dicho paso no sea un vacío más allá y la acción recíproca no sea un más acá contingente, pues, en tales condiciones, necesidad y reciprocidad son incoherentes.

Nótese que la fórmula del concepto se descifra mejor tal como ha sido escrita que en la forma "Todo lo racional es real, etc." que induce a confusión, pues no sugiere cuándo - es decir, sólo en el término - es verdadera; sugiere más bien que lo es cualquier caso, lo cual no evita la abstracción ni la separación. Con todo, el Absoluto terminal está ya en cada tríada, si bien no en su entera verdad hasta que todas sean concretadas. Forzando un poco la mente - o la intención - de Hegel cabe decir que el Concepto puro es el primer analogado del concepto; sin forzarla en nada, hay que decir que para establecer cada concepto ha tenido que pensar su versión del Absoluto como imperfecta o superable. Baste con esto, que no agota el problema del logro de la pluralidad ascensional de los niveles conceptuales.

Esto supuesto, ¿qué significa Libertad Absoluta, o Idea, o Sujeto Absoluto? Ver, contemplar el Concepto puro. ¿Cómo es esto posible? La libertad es posible porque si la necesidad ha terminado se asiste a ella sin ser dominado por ella: y, en rigor, también dominándola o repitiéndola con la acción productiva. En la dualidad esencia-concepto, la libertad es concebible porque el dominio, que Hegel siempre quiso superar, no rige ya, sino que es ejercido. La libertad domina a la necesidad en cuanto interior al concepto y necesita hacerlo si la necesidad ha de ser producida; y la necesidad no domina a la libertad por ello mismo. He aquí una conciliación en que el anhelo del joven Hegel se logra. El ámbito del dominio ha sido cumplido por el proceso en la esencia y en la exposición del concepto: ya no hay nada que dominar ni dominio que ejercer ulteriormente; pero la necesidad está ahí a disposición para contemplarla.

Sólo la necesidad completa proporciona un aprovechamiento contemplativo en puro sosiego. Aunque haya todavía algo más por realizar - la historiología es una concreción más estrecha que la acción recíproca - eso no encierra amenaza alguna sin la alienación. Por eso, la Idea es la simplicidad del ocio, la exención de la obligación de realizar: no se confunde con la concreción conceptual, pero tampoco es la indiferencia - *Gleichgültigkeit* - ni la vanidad - *Eitelkeit* -, si bien dará lugar a ellas en una arbitraria desvinculación de la necesidad. Tampoco hay libertad para algo cuando la finalidad ya está hecha; ni preocupación, esperanza o temor, sino que, en vez de ello, la racionalidad de su necesidad está ahí.

Pero algo de insípido ha de tener este gozo si, en su exención misma, se desvincula de la necesidad y se aliena en la ruptura de todo vínculo lógico. La ulterioridad de la alienación es una prueba suficiente de que la contemplación se distingue del proceso, pues la alienación es la opción de echarlo todo a rodar, un ejercicio caprichoso de la libertad ociosa. Todo esto tiene algo de fútil. Parece inevitable concluir que la futilidad se debe a la ausencia de un acto intrínseco a la contemplación hegeliana.

La acción recíproca como *sida* en su estar siendo - la esencia - es la desaparición de toda amenaza, pero comporta el proyecto de reiterarla. Concebir la necesidad puede llevar a la felicidad de la reflexión, no a la autoconciencia en sentido estoico - como resignación o haciendo de la necesidad virtud -, puesto que la necesidad es enteramente aprovechable en términos de contemplación. La autoconciencia estoica no es feliz porque no es entera, esto es, porque la postura estoica es una defensa contra la necesidad vigente o no enteramente manifiesta. El aprovechamiento, el cobro, de la necesidad en términos de contemplación es una liberación sin compensación sustituyente, por cuanto la necesidad comparecida no tiene

que ser compensada ni siquiera por el defenderse contra ella: está a disposición, y precisamente tan sólo de la contemplación.

La contemplación no está gravada sino exenta de necesidad, la aporta "a la espalda", como sustancia espiritual (en tal situación el Absoluto es fuerza o forzosidad), pero respecto del concepto el Absoluto es terminal. Para pasar a constituir el resultado, el Absoluto ha tenido que ser construido como concepto de manera que nada resta de su estar inédito. De ese no quedar nada aún no concebido emerge el Sujeto Absoluto. Pero por ello mismo sobreviene una amenaza de otro orden: algo así como una insatisfacción. Para no notarla, la contemplación ha de introducirse en la construcción, descender hasta el elemento. Es éste el modo de no perder nada, de aprovechar la necesidad, de saberlo todo: el modo en que lo inteligible está enteramente puesto a disposición de la contemplación. La necesidad absoluta no es opaca, sino que en todos los niveles es mostrada según la forma del concepto, y así es traslúcida para la contemplación que se hunde en ella **(23)**.

La contemplación es el descenso a través de lo constituido por el proceso racional, pero no es un proceso. En términos trinitarios, el Sujeto no genera el Logos, sino que toda la génesis pertenece a Éste. Y al revés, el Logos es actividad, pero no Sujeto. Manifiestamente, el carácter no activo de la contemplación es inadmisible. No se trata sólo de que la lógica sea un mundo de sombras, como admite el mismo Hegel, sino de una irresponsable hartura, de una recepción inservible e inconducente. La frase de Kant: los contenidos sin forma son ciegos; las formas sin contenido son vacíos, se muestra en la culminación de la lógica como insuficiencia recíproca de un mutuo requerirse.

Ahora bien, la clausura de la lógica es el inicio de la cosmología y de la historia. En éstas, la alienación es imprescindible como condición de la vuelta que el proceso es, o sea, como condición del sentido que en Hegel tiene la teleología. En tanto que condición de la vuelta, la alienación es irracional e irreal no construcción - la debilidad conceptual -, lo irracional e irreal **(24)**.

---

23. La reposición de la necesidad autoriza a sostener que la dialéctica se corresponde con el planteamiento modal de que se sirve Leibniz para formular el argumento ontológico. Ello constituye un límite para el sentido ascensional del proceso, que es inevitable en una filosofía de la totalidad. Detectar dicho límite, lleva consigo abandonar la noción de todo.
24. La lógica de Hegel no logra establecer el significado personal del Logos. Por eso mismo, sin la alienación de la Idea Absoluta, no es posible reforzar el Concepto hasta el punto de que equivalga al Espíritu. Sin embargo, tampoco el Espíritu es personal: ello es suficientemente claro en la *Fenomenología del espíritu*.

C. LOGOS Y ESPÍRITU

El intento de racionalizar la alienación en sí misma da lugar a la dispersión de lo igual: es la imposibilidad de la dialéctica, o el paso a Demócrito - o a Newton -, no a Heráclito. Lo cual, a su vez, sólo puede significar lo siguiente: lo que se aliena no es el concepto, sino la Idea. La alienación destruye el elemento racional, lo fragmenta, de manera que la reconstrucción del Todo no puede emplear el ser como elemento: es lo que

he llamado desempleo categorial. La Idea Absoluta es la contemplación descendente que en el descenso no se separa del carácter ascendente del proceso lógico, que comienza en el elemento; éste es el significado de su identidad con el proceso. En la lógica sólo *en el descenso hasta el elemento - el ser puro - cabe hablar de contemplación*. Pero lo universal de la razón no es la contemplación descendente, sino el ascenso que recoge envolviendo, asumiendo, concretando, o no dejando nada atrás.

La alienación debe distinguirse del elemento racional que no es extrañamiento alguno. Por eso, la incoación no es la misma en el proceso lógico y en la reconstrucción del Todo. El problema que he llamado desempleo categorial queda sin resolver. Sin embargo, tanto en la lógica como en la consideración de la antropología y de la historia rige el concepto. La diferencia está en que en la reconstrucción del Todo el concepto rige antes, es decir, dado el desempleo categorial, en el ámbito que lógicamente se denomina esencia. La conceptualización de la esencia es uno de los rasgos sobresalientes del *Geist* hegeliano. El Espíritu es el tránsito de la sustancia espiritual al Sujeto. Este tránsito ha de ser directamente racional, puesto que el elemento lógico ha sido sustituido por la alienación. Mientras en la lógica el contenido del concepto puede ser "elaborado" previamente a la aparición explícita del concepto mismo - pues dicho contenido tiene asegurado desde el comienzo su racionalidad -, en la reconstrucción del Todo no ocurre así.

En suma, aunque inconfundible con el Concepto Absoluto, la Idea, es lógicamente inseparable de él, puesto que no tiene dedicación alguna fuera de su libre contemplación descendente. Según esta dirección, la Idea queda inmersa en el Logos. La ruptura de esa inmersión es la alienación. Tal ruptura no afecta al concepto, sino al elemento racional. Paralelamente, la ruptura no es procesual, por lo cual la real reposición del proceso ha de ser directamente racional, y ello según el concepto, no según el elemento de la *Lógica*. Por eso Espíritu y Logos están estrechamente vinculados: el Espíritu aumenta la realidad del Logos; bien entendido, en la medida en que encomienda su racionalidad al Logos mismo. Tal vinculación también es procesual o activa, pero en ella se perfila un nuevo significado del elemento: el tiempo.

La inmersión de la Idea en el proceso no es ninguna operación. Hegel no conserva la noción aristotélica de *praxis teleia*, ha roto la congruencia de esta noción en el preciso modo de un trasvase unilateral de la dinámica mental a los objetos. El trasvase incluye a la lógica misma. Esto es lo que asemeja la dialéctica a la prestidigitación: los objetos - o, si se quiere, los *noemas* - se concatenan ellos mismos, como si ellos fueran lo activo del entender, o como si la *noesis* empezara desde ellos y estribara en su contextura. Lo pensable es para Hegel como las piezas de un rompecabezas que importara solamente ensamblar **(25)**.

Ello se debe, ante todo, a que el proceso se encarga de la invención de contenidos en atención a la ausencia o el vacío de ellos en el elemento, lo que comporta un subordinacionismo que no es compensado por la diferencia entre concepto formal y concepto objetivo, por cuanto que el concepto formal también está pensado: juega como *noema* **(26)**. Mientras que lo característico de la *praxis teleia* aristotélica es la capacidad de poseer el objeto en pretérito perfecto - lo pensado *ya* es pensado al pensar -, el método dialéctico atiende tan sólo a llenar con lo pensado un ámbito previamente vacío o no pensado. Y es que Hegel no se ha desprendido del más allá tendencial; solamente lo ha vaciado y trata de llegar a él completándolo, imprimiendo al método una intención finalista que ha de cumplirse con material objetivo, valga la expresión. Dicha intención se acentúa

en la superación de la alienación. Colmar con contenidos es el criterio básico cuya puesta en obra es el concepto, el universal concreto.

25. La vinculación de Logos y Espíritu en la superación de la alienación agrava la diferencia del proceso dialéctico con la praxis intelectual aristotélica. La interpretación de la sustancia espiritual como fuerza y fondo de la conciencia es una prueba evidente de ello. La unión con el *Geist* es para el Logos una mezcla que destruye la separación sin la que para Aristóteles es imposible el conocimiento.
26. Esto es lo que Husserl tratará de evitar con su doble reducción, sin conseguirlo.

Así se retarda hasta el tercer momento la universalidad, o se distingue entre primera y segunda negación, a fin de dar lugar a la recolección que concreta, y así también se compromete la lógica. Este compromiso es la dialéctica misma, y su distinción con la lógica formal. En el compromiso objetivo que es la dialéctica como lógica está la denuncia de la lógica formal y de la matemática. Para la superación de la alienación, es decir, para la noción de Espíritu, la lógica formal es el enemigo frontal.

D. CONCEPTO Y ABSTRACTO

La clave de la denuncia de la lógica formal está en la separación. Lo que separa es denunciado como abstracto. Lo abstracto de ninguna manera es concepto. Hay tres modalidades principales de separación. Ante todo, lo particular; su separación es su posición, la reducción a sí mismo, su improsecución y desconexión. En su forma más aguda, la posición es la individualidad en el sentido que le da Ockham. El rechazo de la pluralidad de sustancias obedece a lo mismo.

En segundo lugar, la generalidad distanciada y por ello vacía, la extensividad lógica sin contenido. De aquí el rechazo del *más allá*, y del Absoluto de Schelling. Individuo y generalidad vacía se corresponden, puesto que el individuo es incapaz de llenar o concretar lo general, y éste, en cuanto distanciado, tiene una posición individualizada o particular. Hegel rechaza la separación de Dios atendiendo a esta correlación, que es la frustración misma del universal concreto **(27)**. Por cuanto lo individual no llena lo general, la matemática y la mecánica son modos de pensamiento insalvablemente incorrectos, pues en ellos se da la correlación denunciada como no conceptual **(28)**.

27. En el capítulo primero, apartado V, D, expresé mi rotunda discrepancia con Hegel en este punto.
28. La debilidad de la dialéctica de la naturaleza y la noción de falso infinito - o proceso *in infinitum* -, así como la dificultad evidente del tratamiento de la cantidad en la *Ciencia de la lógica*, obedecen a ello.

En tercer lugar, la tautología. Esta abstracción es la que más directamente corresponde a la lógica formal. Como separación, la lógica formal es la *separación* del dinamismo mental y el contenido. La exacta significación de tal separación es la que sigue:

el formalismo lógico es la dinámica - la lógica es la dinámica: por eso la dialéctica es lógica - no solidaria con el contenido, esto es, no generativa. La negación es el remedio de esta esterilidad, la cuál se corresponde con la constancia o inalterabilidad de los objetos. La lógica formal es el contraste entre el dinamismo, que como lógica le corresponde, y la inalterabilidad de lo objetivo sobre que versa, y por ello, la vacuidad del dinamismo, su abstracción. Esta tercera abstracción es la más peligrosa, pues de prevalecer, le privaría del utensilio para superar las otras dos. Hegel no está dispuesto a admitir un dinamismo abstracto, indiferenciado - *gleichgültig* -, que vendría a ser como quedarse ciego y desarmado ante el objeto abstracto; por eso trabajó sobre este problema desde muy temprano.

Hegel admite el objeto vacío: es el ser puro, la primera inmediación (*Unmittelbarkeit*), pero no el proceso vacío de objeto: el dinamismo cognoscitivo es mediación (*Vermittlung*); ello comporta que el objeto absolutamente vacío - el ser puro - no se corresponda con pensar alguno en cuanto que *comienzo* del proceso. El proceso lógico no vacío es la dialéctica como lógica. Por eso la palabra dialéctica indica la índole del proceso. La lógica formal es, pues, la lógica falsa, el proceso sólo aparente por no ser generativo. Un paso que arranca de A no genera nada si va a parar a A: es decir, *si no es un paso de A misma*.

Ahora bien, ¿qué significa "un paso" *de A misma*? Este paso es el verdadero dinamismo: toda su índole es negativa, puesto que mientras que A esté sola no hay paso; a esa soledad se llama también singularidad (*Einzelheit*). El paso es el paso a "no A", es decir, la primera negación llamada también negación como particularidad (*Besonderheit*). Ambas denominaciones responden a motivos especulativos complejos también relativos al problema de la pluralidad de los conceptos. Tomadas en directo, ambas denominaciones son referidas a lo previo al concepto o a los conceptos en cuanto previos al Concepto puro.

La soledad es la objetividad antes de la inquietud de la negación. En este sentido, la inmediación del elemento no es lo particular porque todavía no es un momento sino que coincide con sus límites sin notarlos, pues sólo es limitado en cuanto que no es proceso. Es la momentualidad no atendida como tal, la generalidad vacía sin más. La particularidad es la atención dirigida al momento y, por tanto, la diferencia marcada, la objetividad que no es sólo objetividad solitaria, o sea, la dualidad: el segundo momento. Lo particular no es, en modo alguno, lo único o lo solitario, sino lo constitutivamente destacado, el paso, o la declaración de que lo inmediato no es lo único: lo negativo. De manera que el primer momento es destacado como tal por el segundo. Insisto en que esta observación es muy importante: sólo se puede hablar de momentos si al menos hay dos. Hegel está decidido a no quedarse en la intuición, pretende pensarlo todo, ¡no es un crítico! Ahora bien, si esto es así, la particularidad no es en modo alguno la segunda negación, o sea, la universalidad - *Allgemenheit* -. Dicho de otro modo, la dualidad de momentos es asimilable a la separación por cuanto coloca la objetividad en momentos distintos.

En la naturaleza falta la *Einzelheit*: el elemento. Por eso la primera negación sería en ella simple pluralidad de momentos empíricos (no reales) sin cambio noético, es decir, indiferentes. Los momentos presuntamente reales en cuanto plurales y no suprimibles, admitidos por el realismo sustancialista, son por completo distintos de lo que Hegel entiende por realidad. El concepto aparece *ex abrupto* en el orden del espíritu finito, o subsiguiente a la alienación de Dios. En este sentido se ha dicho que el concepto es empleado con mayor intensidad en la historiología que en la Lógica. Es la dialéctica de lo universal y lo particular.

Así pues, la distinción de los dos primeros momentos dialécticos es asunto lógico. Tal distinción no es otra cosa que el primer compás de la superación de la lógica falsa. Lo que tiene de superación es lo que tiene de negativo; pero ello ha de referirse a lo noemático, no a la posición momentual: ésta es falsa. No se olvide que si esta posición prevaleciera se incurriría en sustancialismo realista, o en la noción de cosa en sí. Pero en tanto que la distinción momentual se establece, la falsedad lógica no ha sido totalmente vencida. El modo de vencer a la lógica falsa es el tercer momento, o segunda negación.

Lo falso es introducido por la primera negación, ya que antes de ella no hay positividad momentual. Pero como el momento de la verdad está postergado - es el tercero -, el proceso dialéctico no puede prescindir por entero de la falsedad, sino que tiene que editarla para que la verdad pueda ser alcanzada.

Así pues, por cualquier lado que se le considere, el proceso dialéctico es el construccionismo objetivo en que la actividad está traspasada al objeto, y en que los pasos conllevan la falsedad, que en modo alguno es propia de la operación de pensar. Si el segundo momento como particularidad y, por tanto, no como concepto, es editado o puesto en términos de falsedad, es imposible que su edición - que, además, parte de la soledad del primer momento - sea la posesión autoperfectiva de la operación mental.

Discrepo de la interpretación de Zubiri, para quien es "inadmisible la identificación de la cosa real con el concepto objetivo en cuanto producto de la concepción formal" porque en tal caso "sería imposible el error" **(29)**; por otra parte señala que para Hegel el error es "una verdad finita, una verdad fragmentaria y parcial, un estadio provisional en el camino de la verdad absoluta" **(30)**. Ciertamente, tal identificación es inadmisible, pero para Hegel es el universal concreto, el cual, al postergarse, lejos de hacer imposible el error, lo hace inevitable, y por esto estimo incorrecto el concepto hegeliano. Además, para Hegel el error no es provisional sin más, pues sólo se vence en el término **(31)**. Por eso dice que es preciso traicionar la verdad - finita -. La contemplación se salva del error, es librada de él. Esto equivale a una absurda soteriología referida a Dios.

---

29. *Sobre la esencia*, cit. p. 51
30. *Ibid*., p. 52
31. Nietzsche lo vio con claridad: "la significación de la Filosofía alemana - Hegel -: elaborar un *panteísmo* en el cual el mal, el error y el sufrimiento no sean experimentados como argumentos contra la divinidad" (*La voluntad de poder*, n° 416, ed. Colli Montinari, VIII, 2, 106).

Por estas mismas consideraciones hay que excluir que la contemplación hegeliana sea una buena versión de la *noesis noeseos noesis* aristotélica. ¿Qué quedaría de esta noción de Aristóteles si la distinción de Dios y las demás sustancias reales fuera para Dios una falta?

E. EL GNOSTICISMO DE HEGEL

Como es sabido, gnóstico es el que pretende *in via* un saber de Dios superior a la fe, o el hereje que intenta la conversión del saber mistérico en una racionalización completa.

En este sentido general, Hegel es un gnóstico; pero hay más. Es frecuente y explicable la aparición en el gnosticismo de una diferenciación entre un dios bueno y otro malo vinculado a la obra de la creación. Según esta dimensión, el gnosticismo está próximo al maniqueísmo o a una versión del platonismo que contrapone lo sensible a lo puramente intelectual. El gnosticismo de Hegel ofrece muy extremado este rasgo, que es seguramente debido, al entrechoque entre el cristianismo - en su desvirtuación herética luterana - y la nostalgia de la Hélade.

Por ello, la distinción entre el dios bueno y el malo se acentúa hasta incluir el mal en Dios mismo. Ello se refuerza por su interpretación de la Pasión del Señor, que es atribuida heréticamente, a Dios Padre. En cuanto teologismo racionalizado, el sistema especulativo es el vivir y la historia como pasión, muerte y resurrección, y su noción de Espíritu la gloria intrínseca de la capacidad de vencer a la muerte. Así divinizados y cosmologizados, el bien y el mal pierden su dimensión propiamente moral y entran a constituir la necesidad. La juvenil estancia en Berna está en el arranque de este gnosticismo postluterano, a primera vista tan sorprendente. Recuérdese, sin embargo, que la interpretación de Lutero de *Filipenses* 2, 5-11, apunta a algo similar.

La interpretación de la ira divina frente al mundo como negatividad señala el punto donde la inspiración gnóstica se concentra. La divinidad recurre a lo negativo porque el camino que lleva a su propia plenitud pasa por lo particular o finito, el cual ha de plegarse, sin resquicios, a tan tremendo como absurdo requerimiento. Ello exige la fluidez o maleabilidad que se cumple con la negación. Así el proceso dialéctico es genético en el sentido de una ingente transformación que es, a la vez, una conservación y una intolerancia frente a la independencia - es la supresión de toda separación -. La famosa tesis XI marxiana sobre Feuerbach no es ninguna novedad, sino más bien, un olvido de que en Hegel la filosofía asume la tarea de la concepción transformadora **(32)**.

32. Una diferencia con otros planteamientos gnósticos está en la escasa relevancia que Hegel concede a la sexualidad. La incontinencia hegeliana es más bien asimilable a la gula. Es la versión trófica del concepto a que he aludido.

F. EL ESPÍRITU Y EL HOMBRE. PROLOGÓMENOS A LA FORMULACIÓN DEL TIEMPO ESPECULATIVO

La aparición del concepto en la vuelta desde la alienación es el hombre. Esta aparición es el hombre: algo así como un concepto inmediato - empíricamente perceptible -. Pero el concepto no es lo inmediato, sino que requiere supresión. Por eso el hombre es la supresión de la naturaleza. Ahora bien, esta supresión es muy peculiar porque la naturaleza es alienación. Para encontrar el factor que suprime o niega, Hegel apela a la mirada humana **(33)**. Hegel conecta la mirada con el yo humano entendido como concepto existente. Esta existencia es pura negatividad. La negatividad pura no es un momento dialéctico - la primera o la segunda negación -, sino un equivalente de la inmediación lógico-metafísica.

La inmediación lógico-metafísica es el ser puro. Pero el ser puro no es la alienación. En la vuelta desde la alienación el ser no es la inmediación. La inmediación es el elemento: el ser puro es el elemento de la lógica; la negación pura es el elemento en la vuelta. Esta nueva acepción del elemento es el tiempo.

---

33. La interpretación de la mirada por Sartre es una variante de esta negación.

Si el hombre es el Logos encarnado (*Menschswerdung*), el Espíritu radica como fuerza infinita en su fondo - la nihilidad de la mirada - que pone en marcha el tiempo histórico. Esta fuerza es sustancia, no sujeto. La sustancia espiritual es llamada también Absoluto a la espalda, que se manifiesta en las obras humanas, que por eso también son conceptuales; pero mientras el Absoluto está a la espalda, las obras humanas no son el Concepto puro. De aquí la distinción entre espíritu objetivo y Espíritu Absoluto. Del Espíritu Absoluto no me ocuparé ahora.

La acción humana crea un mundo lógico real que coincide con la historia y que Hegel llama "segundo". Bien entendido: es segundo desde la alienación. El ámbito lógico que culmina en la Idea Absoluta se presupone a los dos mundos, naturaleza e historia. La historia es el reino de Dios porque "sea lo que sea lo que lleve a cabo el hombre, es siempre el Espíritu el que obra". De este modo, y a pesar de las reservas que la graduación del concepto implica, se insinúa un gnosticismo culturalista casi idolátrico: hombre y Dios en un operar en que aparece la verdad y el error, es decir, en que está presente el pecado original.

La atribución del pecado original a Dios es también una antigua idea gnóstica. Es claro que el craso culturalismo de la izquierda posthegeliana se basa en esto. La acción del Espíritu es la "negatividad infinita". Esta negatividad es el tiempo: la negación de la fijeza o estabilidad. Por ello mismo, el hombre es el ejercicio activo de la ira divina. Por lo pronto, como negador de la naturaleza, el hombre suprime la alienación, es decir, la pluralidad indiferente. Y como la alienación afecta al elemento de la lógica, la negatividad humana se corresponde con la esfera de la esencia. Según se dijo, en la lógica la esencia no es todavía el concepto. Se comprueba que en antropología la aparición del concepto es anterior.

Así pues, la definición del hombre como concepto empírico y del yo humano como *deseinde Begriff Selbst* plantea la pregunta sobre el tiempo. ¿Cómo entiende Hegel el tiempo? Esta pregunta, dado el radical monofisismo hegeliano, apunta derechamente al fondo de la conciencia y a las distintas concreciones del Espíritu. No es lo mismo conciencia que autoconciencia. Las variaciones históricas de la objetividad, en cuanto que se corresponden con variaciones de la conciencia o de sus figuras, no permiten una autoconciencia adecuada o feliz. La utilización de tiempos verbales en futuro no implica dimensión profética alguna en el quehacer filosófico de Hegel. ¿De qué manera se conecta el tema de la historia con la teología metafísica? Sin una respuesta a esta pregunta, la noción de concepto, más que fluida, está descontrolada y se desajusta. En estas condiciones no es posible entender la diferencia del Espíritu Absoluto con el espíritu objetivo. Especial atención merece también la noción de *Volksgeist*, propuesta para afrontar el tema de la Historia Universal.

El complejo morfológico de instituciones - la institución es una importante noción hegeliana - y producciones culturales, no es por entero consciente; ello permitirá algunas

interpretaciones irracionalistas - escuela histórica, nacional-socialismo, etc. - o psicologistas - Dilthey -. En estricto hegelianismo, la cuestión tiene que ver con la distinción entre sustancia espiritual y concepto y con las diferencias entre espíritu subjetivo, objetivo y Absoluto. La distinción entre estos dos últimos viene a ser una distribución del área de la cultura: su estudio en el historicismo posthegeliano y en el neokantismo da lugar a las llamadas ciencias del espíritu, cuya diferencia con las ciencias naturales es tanto temática como gnoseológica.

Por otra parte, la noción de *espíritu del pueblo* en su pluralidad misma plantea un grave problema de coherencia interna. ¿Acaso la idea de Historia Universal no requiere la noción de *pueblo universal*? La historia es más universal que el pueblo, cuya pluralidad no es sino un precipitado conceptual gradual de la historia. Esta postura es, en gran parte, un dudoso corolario de la noción de sustancia espiritual. En la equivalencia entre *Weltgesichte* y *Weltgericht*, junto con la noción de pueblo dominante, que comporta la pluralidad ascendente de épocas, se encuentra un esbozo paradójico de solución. En este punto Hegel es netamente inferior a San Agustín, cuya visión de la historia universal es más adecuada.

Aquí conviene incluir una breve alusión al Espíritu Absoluto. En el nivel de arte, la imposibilidad de la dialéctica natural encuentra solución. Esto es cierto en las artes plásticas, pero sobre todo en la música, que "espiritualiza" el tiempo. Es imposible entender la cuestión si se olvida que espacio y tiempo aparecen al término de la *Ciencia de la lógica* como las alienaciones de la Idea Absoluta suscitadas por la decisión de exteriorización de Dios, pues esta decisión abre el ámbito de la naturaleza y de la historia. Añadamos que la superioridad de la filosofía sobre el arte y la religión es una graduación que sugiere insuficientemente la supresión y, por tanto, la momentualidad dialéctica.

Con todo, al darse una historia del arte, de la religión y de la filosofía, surge en el arte el tema de la concreción de lo universal, o sea, la dinámica del concepto. Por este lado la historia mira a la concreción en su más alto significado, que se halla en el Espíritu Absoluto y no en la actividad técnica: sólo así la historia es en Hegel historiología estricta. No se puede decir lo mismo de la historia del mundo prosaico, en que aparece más bien lo inesencial o accidental y el recurso a la astucia de la razón.

Atendiendo a esta diferencia, que juega un gran papel ya en los escritos juveniles y en la *Fenomenología*, y es el núcleo de la construcción de la *Filosofía del derecho*, cabe apreciar en la mente de Hegel una oscilación entre la observación de la proliferación del detalle efervescente pero inexplicable, y la ambición constructiva. Tal oscilación implica cierta perplejidad. Sin duda, la fluidez intrínseca a la construcción misma obedece a la intención de ampliar al máximo el carácter abarcante de la razón. Con todo, la razón se inhibe ante la infinidad dispersa **(34)**. Tal dispersión es separación y abstracción a los ojos de Hegel. Al observarla en el mundo, se declara la debilidad de la dialéctica de la naturaleza. Al notarla en la conducta humana, se apela a la astucia de la razón. Al constatar su incremento en la época, la filosofía se desprende del acontecer y se entrega a la contemplación, a la vez que se augura un porvenir demenciado. Para explicarla, se acuña la noción de alienación de la Idea Absoluta. La previsión de que la alienación se extenderá al futuro no implica un sentimiento de fracaso en el último Hegel; se trata más bien de una limitación inherente al proyecto de un saber absoluto *in via*. Se hace frente a esta limitación mediante una diferencia en la visión del tiempo. Se distingue el tiempo de la alienación del tiempo especulativo al que es posible atenerse para no perder la culminación contemplativa.

34. Hegel usa el término *Mannigfältigkeit*, acuñado por Eckhart - algo así como la pluralidad desbordada pero insignificante o exterior al Logos -, ya en sus primeros manuscritos.

En el Espíritu Absoluto la dialéctica casi no juega, o comparece con un eco atenuado. Esto requiere una explicación, que ha de contribuir a una comprensión de la versión hegeliana del tiempo como negatividad general, o elemental superación de la alienación. La clave de la explicación es ésta: el Espíritu Absoluto es afín a la Idea Absoluta y al Concepto: de esta manera se rompe el aislamiento o la separación en lo que se refiere a la gradación de la noción de Espíritu y se comprueba la escasa diferencia entre las facultades. Pero esta doble afinidad es posible gracias a una interpretación del tiempo muy importante, que toma en cuenta su irreversibilidad sin renunciar a la circularidad. El tiempo es unidireccional - aunque no rectilíneo -. El tiempo rectilíneo es el de la mecánica.

Con otras palabras: en el enfoque del Espíritu Absoluto y en su articulación con la historia, juegan no sólo los momentos dialécticos - que lo refieren al concepto -, sino también la noción de Sujeto - que lo refiere a la Idea Absoluta -, y la negación en general - que lo refieren al tiempo y, con él, al elemento -. Las declaraciones de las *Lecciones de estética* acerca del elemento pertenecen a este ángulo del planteamiento de Hegel. El enfoque es aún más claro en la religión, y es también muy temprano, pues se encuentra nítidamente perfilado en algunos pasajes de la *Lógica de Jena*. Por el momento conviene insistir en el motivo por el que el arte, la religión y la filosofía se agrupan bajo la denominación de Espíritu Absoluto y su gradación tiende a escaparse de la dialéctica.

Ya en la *Fenomenología* está la idea de que los diferentes planos - sensibilidad, representación, etc. - de la objetivación no son diferentes en cuanto a su noematicidad. Cabe pensar en una rectificación del planteamiento de Espinosa en el *Tractatus de intellectus emendatione* y de la postura kantiana; o mejor aún: en la mitigación de la diferencia entre las facultades a que lleva la unicidad del método hegeliano. Sólo así es posible que el Espíritu Absoluto no sea únicamente la filosofía. En relación con esto se entiende el papel universalizante atribuido a la memoria - recordar es repetir el pasado suprimiendo tan sólo la particularidad de la percepción -.

En una consideración amplia, se trata de la exclusión de la génesis de contenidos nuevos que se debiera sólo a la distribución de facultades. Esta exclusión de la segunda función de la *Aufhebung* es compensada por la lucidez del Espíritu Absoluto. Ya se dijo, al valorar la lógica de Hegel, que la contemplación ideal no es activa. Su lucidez es el descenso por el que penetra, al final de todo el proceso, en la totalidad inteligible hasta el elemento **(35)**.

---

35. Algo así como la *lux in medio* de las especulaciones medievales sobre la óptica.

También Fichte en la *Exposición de la teoría de la ciencia* de 1804 habla de una luz absoluta; pero enseguida la compromete con cometidos activos, construccionistas. Ahora bien, el esquema de Fichte es invertido en la lógica metafísica hegeliana: lo primero es el ascenso - el Absoluto en el resultado - y lo segundo el descenso - la contemplación -. La contemplación presupone el ascenso constructivo del concepto, o sea, el proceso dialéctico.

La misma inversión es posible en el Espíritu Absoluto si, y sólo si, se supera la alienación mediante una nueva versión del elemento, pues la contemplación debe llegar hasta el elemento tanto en la lógica-metafísica como en la historiología. El predominio de la visión, de la luz, el tema del ojo - *Auge* -, es propio del idealismo. Su plenitud es la contemplación. Pero en la historia la contemplación es precedida por el proceso, que es calvario, autoconciencia desgraciada, inquietud y violencia, ataque a toda fijeza limitada, hasta el término Absoluto. El tiempo sirve para hacer compatibles la inquietud y la calma, para colocar, dice Hegel, la rosa de la razón en la cruz del presente. El tiempo anuda al hombre con el Absoluto en su recíproca insuficiencia, y resuelve esta última en una mutua pertenencia interior.

Las nociones de interioridad y de *er-innern* poseen una gran riqueza semántica en Hegel. No es lo mismo, en efecto: 1) La interioridad de la necesidad en el concepto que ha de ser realizada de nuevo por la acción productiva hasta el resultado de la *Ciencia de la lógica*. 2) La interioridad del trance de la realización de la historia - reconocimiento -. 3) La penetración traslúcida del descenso contemplativo desde la Idea hasta el elemento, o bien a través del Espíritu Absoluto hasta el hombre. También conviene distinguir el Absoluto a la espalda o fuerza - lo que he llamado reserva del sujeto en todo el proceso histórico, el cual es el paso de la sustancia espiritual al sujeto -, del descenso hasta el elemento que recorre a la inversa el proceso desde el resultado. Hay que tener en cuenta que la reserva del sujeto se terminó en la *Ciencia de la lógica*, de manera que para su reposición se precisa la alienación. A la vez, la superación de la alienación es posible porque el absoluto a la espalda está asegurado como un latente fondo de provisión para la filosofía del espíritu - tanto en la del período de Jena como en la de Berlín - que es posible por la culminación de la lógica-metafísica.

Esta última observación nos permite vislumbrar el significado de la interpretación elemental del tiempo en el ámbito del Espíritu Absoluto. Ya se dijo que Hegel acepta la irreversibilidad del tiempo, lo que en modo alguno implica una dirección rectilínea **(36)**. El tiempo se enrosca constituyendo la interioridad circular de la concreción del concepto. Claro está que la ascensión dialéctica a través de una pluralidad de niveles conceptuales da lugar a cierta distensión del tiempo, pero la reabsorbe porque dicha pluralidad es jerárquica: el concepto siempre sube. Es la noción de círculo de círculos.

---

36. Sería una asimilación del tiempo al espacio, que se ha de descartar porque así asimilado el tiempo no es elemento, sino alienación.

El tiempo como elemento es la negación pura o indeterminada, la cual no debe confundirse con la primera ni con la segunda negación, que son momentos dialécticos; el tiempo como elemento no es un momento dialéctico. Pero tampoco es exactamente un comienzo, como el elemento de la lógica, sino que acompaña al proceso de reconstrucción del Todo. Como se decía en el capítulo primero, es la misma posibilidad de la variación. Referido el Espíritu a su elementalidad propia - el tiempo -, cabe notar que, al no desprenderse de él, la culminación contemplativa se alcanza según la circularidad del tiempo mismo.

La ascensión dialéctica se invierte en el descenso contemplativo. Esta inversión se da en la lógica metafísica y en la filosofía del espíritu, aunque no del mismo modo, como se

acaba de indicar. Por tanto, si bien Hegel admite la irreversibilidad del tiempo, tiene que compensar la unilateralidad que ésta comporta con la admisión de su definitiva circularidad. Hay en ello un aprovechamiento de Heráclito y de Aristóteles. Pero también es cierto que hasta la contemplación el tiempo es irreversible. Hay que intentar entender y valorar ambos aspectos; para lograrlo me serviré de los siguientes puntos de referencia: primero, lo que llamaré incorporación anonadante al infinito; en segundo lugar, lo que llamaré problema del *tiempo entero*; por último, la identificación del tiempo con la eternidad.

Insisto, la diferencia entre los dos momentos dialécticos en que se distribuye la negación - primera y segunda negación - y la pura negación o ser negativo, autoriza a interpretar el tiempo como un nuevo sentido del elemento sin el cual es imposible la historiología. La negación en general no es ni la primera, ni la segunda. Es patente la necesidad de insistir en la dilucidación de esta noción.

Dado que Hegel no admite la pluralidad de sustancias, no es pertinente esgrimir frente a él que la instantaneidad de la secuencia corrupción-generación separa sustancias estables. Pero si esa secuencia se identifica con el simple variar, el tiempo se dilata, de acuerdo con el rechazo hegeliano de la pluralidad de sustancias, como una unidad infinitamente inestable. Esa dilatación es la negatividad del tiempo, que media entre la sustancia espiritual y la subjetividad del Absoluto. El código de la variación completa es la índole dialéctica del proceso. La contemplación eterna rumia siempre la elaboración de la dialéctica que se ha trenzado en el tiempo gracias a su vacía inestabilidad, a su negatividad general.

La mediación en la historia requiere considerar el tiempo como un hilo conductor en que el instante, como un punto afirmativo-negativo por lo mismo que no dura, sea sustituido por una conexión simplemente negativa. Desde la sustancia espiritual, o Absoluto a la espalda, hasta el Absoluto como resultado está el tiempo, es decir, todas las variaciones en una carrera sin aliento, en un discurso total, en el intervalo que es la gran frase especulativa. El tiempo es la substantivación de *werden*: *Werdung*, que no se confunde con *Etwas*. Esto impide entender la filosofía del tiempo como una filosofía del acto - el actualismo de los italianos: Spaventa, Gentile, obedece a una mala comprensión de Hegel -. El tiempo no es un acto, sino la posibilidad variable. Tampoco se trata de un ponerse puntual que deja de ser sin pausa, sino del prolongarse variando. El ser inmediato de la lógica es en el hombre la negatividad indeterminada, elemental.

III. LA RELIGIOSIDAD HEGELIANA COMO FUENTE DE LA INTERPRETACIÓN ESPECULATIVA DEL TIEMPO

Desde su juventud, Hegel se opuso a un planteamiento directo y abstracto del tema de Dios. Dios no es un "más allá" separado del hombre. Interpretar esta actitud en sentido crítico introduciría una inevitable ambigüedad en la comprensión de la religiosidad de

Hegel. Para eliminar la ambigüedad, el "más allá" ha de ser tornado aquí en sentido formalmente dialéctico, en conexión con la distinción entre concepto y abstracto. El Dios abstracto es un caso de dualismo u oposición no conciliada, y el hombre separado de Dios está alienado. Todo ello ha de tratarse y de resolverse mediante la negación.

En el fondo, lo que descalifica al Dios abstracto es lo mismo que hace insuficiente a la primera negación, a saber, la separación. Tal insuficiencia no puede pertenecer a Dios. Es natural que a Dios no le corresponda, propia o primariamente, separación, y esto ha de entenderse en orden a si a Dios corresponde estatuto negativo. Dios como sujeto no es, en rigor, un momento dialéctico. Pero esto comporta un replanteamiento del tema de Dios, no una vacilación o una crítica de fondo dirigida al tema mismo.

El hombre sin Dios no es posible, de manera que Dios, como "más allá" es inadmisible porque su separación, o abstracción, conllevan un hombre también abstracto y separado - de Dios -, pero no porque la noción de Dios sea ilusoria: tanto no lo es que no es meramente objetiva. Así pues, el antropocentrismo de la izquierda hegeliana no podría alegarse como criterio interpretativo sin orientar a Hegel por un rumbo que no es el suyo.

La idea de una humanidad constitutivamente atea es un puro absurdo. Constitutivamente, el hombre es, como negación de la naturaleza en que la razón divina se dispersa, la restauración de la razón divina misma. Por eso la historia como historiología es el regreso de Dios hacia su plenitud, y su carácter dramático es común al hombre y a Dios.

Así se combina el monofisismo con una peculiar manera de especular sobre la *kenosis* de Cristo; este planteamiento está en relación con la formación teológica recibida en Tubinga. La crasa racionalización de la fe va acompañada de una amplia utilización - herética - de la dogmática **(37)**. Tal vez la crítica hegeliana al abandono cristiano del mundo va dirigida al monaquismo y a ciertos motivos místicos plotinianos extendidos en la Edad Media (Seeberger). En cualquier caso, si esta crítica se agudiza en alguna fase de su vida, no pasa de ser una apresurada reacción fundada en una postura activista y en el entusiasmo por la revolución en curso. Pero ni siquiera así es una crítica pura, pues los temas de la escisión y de la conciencia desgraciada son muy tempranos, y la clave de su interpretación es precisamente una intensa aparición de motivos cristianos que paulatinamente se imponen a la nostalgia griega.

37. Es inútil preguntar si Hegel tiene fe en sentido sobrenatural cristiano.

Se desprende de aquí la figura del joven Hegel y el alborear de su filosofía. Hay un fondo de agitación, de desasosiego, surcado de esperanzas y de crisis interiores sobre los que trabaja una mente efervescente, ágil, y una fuerte memoria, cuya intención de comprender a fondo el pasado y el presente va a proyectarse en una exigencia de sistematizar todo lo aprendido. El sistema desemboca en la idea de un proceso de extremosa movilidad matizada por un ritmo - la dualidad de negaciones - en que se plasma la experiencia juvenil crucificante y el afán de resolverla. Ello enlaza con la percepción de la distinción de sujeto y objeto como insoportable, y de esta manera es posible conectar, a su vez, con la postura de Fichte. La búsqueda de una síntesis entre sujeto y objeto señala, por cierto, una línea que se aparta del ejemplarismo griego, pues la extrañeza mutua, la separación entre sujeto y objeto, su recíproca irrecognocibilidad, es lo más doloroso de la experiencia crucificante.

Fichte no es, en manera alguna, un griego a los ojos de Hegel; pero a Fichte no se le puede neutralizar con Grecia tan sólo, puesto que en Grecia la separación de sujeto y objeto no se da ni está superada. Dicha línea marca los límites de la utilización hegeliana de la dialéctica, en el sentido de que el Sujeto Absoluto no es un momento dialéctico, ni tampoco el proceso dialéctico entero, sino justamente su contemplación. Sólo la contemplación hace posible que el ideal de superación de la rigidez de las oposiciones y de su unilateral dominación se eleve hasta una culminación absoluta y se sobreponga a la violencia que la dialéctica entraña.

Por lo demás, el Dios abstracto es más bien la idea deista de la Ilustración que el Dios cristiano, que es íntimo en su trascendencia misma. El sistema de Hegel es incomprensible, en su propio origen, separado del dogma Trinitario y de la Cristología. Sólo con ellos Hegel puede intentar elevar su propia religiosidad a un grado de lucidez absoluta, gnóstica. Dios y la criatura tienden a hacerse solidarios en términos de racionalidad y realidad. Dios es entendido como fondo de la conciencia (noción de sustancia espiritual) para evitar su impotencia en términos de realidad o de unificación de lo diverso. A lo mismo obedece la ruptura de la fijeza de lo particular y finito. En el camino ascensional, que es, desde la cumbre un descenso, se busca una intensificación o metamorfosis de una inspiración básica que la capacita para una operatividad eficaz y una comprensión racional, es decir, para una explicación y justificación absolutas.

Para establecer su noción de Espíritu, Hegel juega con la Cristología en dos planos: el Jesús evangélico, y el Cristo que muere, el Logos divino que es Señor de su vida y de su muerte. La enseñanza evangélica, la particularidad de Jesús, es distinta para Hegel de la racionalidad de su destino real, que muestra en el nivel de la realidad Absoluta el desciframiento de la actividad humana en su estricta posibilidad infinita. De aquí se sigue que la enemistad, la ira de Dios cara al mundo, tema gnóstico típico, se lleva a cabo y es resuelta en el Logos mismo, y que así se constituye el Concepto en cuanto realización concreta; el Logos es el proceso dialéctico.

La noción de *Geist* es una transposición gnóstica en que la muerte y la resurrección son los puntos de referencia para una empresa de comprensión a escala universal, y para una jerarquización que proporciona la dirección hacia el Absoluto. La universalidad del amor cristiano es traída hasta la progresión genética del proceso racional: el amor de la voluntad es racional. En este punto, Hegel se aproxima a Schelling. Conviene añadir al respecto que la distinción entre inteligencia y voluntad, que Tomás de Aquino establece según las respectivas intencionalidades: por semejanza y como razón de otro respectivamente, es comprometida por una peculiar identificación de razón teórica con la práctica. Es operante en Hegel una versión lógico-negativa de la aparición de lo otro que le obliga a doblar la negación para establecer la intencionalidad intelectual. Así se explica la estructura del proceso dialéctico y el correlativo tratamiento lógico articulante de la negación.

A. LA INCORPORACIÓN ANONADANTE AL INFINITO

La solución al problema de la abstracción de Dios se afronta en la *Lógica de Jena* (1801-1802) mediante la vinculación o incorporación de lo finito a lo infinito. Lo infinito

no puede estar separado de lo finito, pues así lo finito lo limitaría. Por consiguiente, lo finito no puede aislarse de lo infinito. Ahora bien, incorporado a lo infinito, lo finito pierde toda fijeza y no puede consistir sino en inquietud, en afán de infinito que lo anonada como finito. Por decirlo así, la infinitud es experimentada por lo finito en dicho anonadamiento, y de esta manera, la infinitud no posee un estatuto separado de una finitud exenta a su vez. Trataré de exponer las implicaciones de este planteamiento.

Ante todo, la *incorporación* de lo finito al finito se establece en la forma de un ímpetu o fuerza anonadante. Esto es lo que significa la adscripción preobjetiva de la sustancia espiritual a la continuación del proceso y su inadecuación con la objetividad que aparece ante ella. Es patente que, aunque la citada relación es muy estrecha, la negatividad no está enfocada de la misma manera en ambos casos, por lo pronto, porque el término *a quo* difiere. La incorporación al infinito como ímpetu evita la confrontación directa con el infinito en virtud de la incorporación misma: este es el elemento especulativo. Por ello se modifica el término *a quo*: lo finito no es un sujeto fijo. La incorporación del infinito no es predicativa, sino destructiva de la alienación: el ímpetu no apunta a un término situado "mas allá", sino que recae sobre lo finito - el infinito no está objetivamente dado como término *ad quem* del ímpetu -. La eficacia del infinito en lo finito como ímpetu es, por así decirlo, retroactiva y por eso negativa: es el tema de la mirada humana.

A su vez, la inadecuación del objeto con la sustancia preobjetiva - sustancia espiritual - se corresponde con lo que he convenido en llamar la *reserva* del Sujeto Absoluto. El Sujeto Absoluto es distinto de la sustancia espiritual. Por eso, durante el proceso dialéctico la sustancia preobjetiva permanece como Absoluto a la espalda, y cabe hablar de su inadecuación con el proceso hasta el final de éste. Más aún, el proceso no se detiene en ningún objeto, justamente porque la reserva del Sujeto, y su incomparecencia, tan sólo termina en la paz final. En el final del proceso el Sujeto Absoluto se reconcilia con el objeto.

Hay que decir, en suma, que la sustancia espiritual y la negatividad "están" en el proceso, aunque de diverso modo: como latencia y como inadecuación del objeto con el sujeto, sin que el Sujeto Absoluto sea afectado por ello. Así pues, la variación objetiva alude al término *ad quem*, es decir, al resultado, y se distribuye en los momentos del proceso; paralelamente, la negatividad obedece a la diferencia de la sustancia espiritual con el Sujeto Absoluto: es la historia de un transitar, de una inquietud que recorre la objetividad entera y no permite detenerse en ella. No hay estructura predicativa, pero ahora porque cualquier objeto es inadecuado: lo que ha de negarse es el objeto aislado, de manera que el proceso es negativo porque se refiere a él. Éste es el significado de la infidelidad a las verdades (cuya posición particular es el error) y lo báquico del proceso. En suma, mientras el anonadamiento de lo finito veta la objetivación del Absoluto, la objetivación procesual se distingue del Absoluto como resultado. En el primer caso, no hay objetivación alguna por mor del Absoluto; en el segundo, hay objetivación en tanto que inadecuada.

Surge así la pregunta por el motivo de la objetivación, a la que la incorporación anonadante del infinito no da respuesta. La cuestión es: ¿por qué la objetivación, como inadecuada con el Sujeto y por tanto separada de él? La respuesta está en la necesidad de la objetivación para la identidad del Sujeto, el cual es la contemplación del Todo. La contemplación es la conciliación buscada de Sujeto Absoluto y objeto a través del Concepto: la objetivación es un proceso en busca de un resultado absoluto, y la negatividad el modo de proceder hacia adelante. Pero, repito, la consideración de la negación como ímpetu anonadante no llega al establecimiento de una terminalidad objetiva, puesto que

dicha negación mira a la desaparición de su independencia; es la negativa a tomar la finitud como punto de referencia de una identidad espiritual, o también el modo de referencia al Absoluto antes de la marcha teleológica del proceso dialéctico.

El proceso dialéctico reserva el Sujeto Absoluto por cuanto aún no conciliado con el objeto. El infinito como ímpetu anonadante es la exclusión de que lo finito sea el Sujeto. De aquí el carácter esencialmente gnóstico religioso de dicho ímpetu, que deja en suspenso cualquier proceso de objetivación. Pero como el interés de la conciliación del Sujeto Absoluto con el objeto - el interés por el Concepto Absoluto - es prevalente, el espíritu finito ha de distender su negatividad en la línea del proceso mismo. En tal distensión la negatividad del ímpetu anonadante se hace general pero no momentual - si lo fuera, no habría proceso -, sino elemental. La negatividad en general es para Hegel el tiempo. El tiempo no es el proceso dialéctico, sino la posibilidad de superar la alienación divina.

De la negatividad general como tiempo surge la noción de calvario del Absoluto: el tiempo es su posibilidad elemental. La esencial religiosidad gnóstica del ímpetu anonadante posterga la intuitiva formulación directa de Dios; el Absoluto necesita del espíritu finito y de su actividad, pero en ella se niega o no se logra como resultado de inmediato. Esto significa: la negación como ímpetu infinito es objetivamente indeterminada o vacía: en otro caso reaparecería el Dios abstracto.

El *elemento* es tratado especialmente en la *Ciencia de la lógica* porque es de orden racional. Pero en la historiología se necesita también de elemento. Como la historia presupone la alienación, este elemento no es el ser. Hegel encuentra el nuevo elemento en la generalidad negativa del tiempo. El Sujeto Absoluto es la contemplación del proceso entero, no un momento del proceso. La noción de *concepto* es dialéctica y coincide con la de *tercer momento* cuya concreción son los otros dos. Estas nociones permiten un control de la especulación hegeliana ausente en la exégesis de contenidos.

La inquietud de lo finito, a la que he llamado incorporación al infinito, es, como permite advertir el examen llevado a cabo, de índole religiosa, y no propiamente procesual. Sin embargo, esta religiosidad, una vez eliminado que Dios sea "más allá", da lugar a un juego desconsiderado con la objetividad, según la tendencia gnóstica de Hegel. Es la tendencia a la conciliación de sujeto y objeto, que abre paso a la dialéctica **(38)**.

---

38. Cabe añadir que Hegel desconoce la distinción entre gracia creada y gracia increada, imprescindible para un correcto planteamiento de la incorporación elevante del hombre al seno de Dios y para la modalidad sobrenatural del operar humano. Ello se correspondo con la ausencia - común a la antropología moderna- del tema de los hábitos - que Hegel trivializa en los escasos pasajes en que a ellos alude -. Por otra parte, la incorporación al infinito es una rectificación del planteamiento cartesiano del tema de Dios esto es, de la fijeza del *sum*. El planteamiento cartesiano se modifica también en la *Ciencia de la lógica* al distinguir la primera de la última inmediación. Señalaré también, que la eventualidad de esa distinción es inadmisible en el nivel de operación mental. A su vez, la versión sartriana de la conciencia es tributaria tanto de la separación cartesiana como de la destrucción hegeliana de la fijeza del *sum*, aunque en Sartre hay un neto descenso de inspiración filosófica.

Así pues, la relación finito-infinito no es la relación Idea-Concepto, aunque tampoco esta última sería posible si el Sujeto Absoluto fuera un momento dialéctico, y rige mientras el concepto no es todavía el tercer momento definitivo. La contemplación del Sujeto Absoluto sólo acontece cuando el proceso ha terminado, es decir, cuanto el Concepto ha

resuelto, por fin, la inadecuación del objeto. La incorporación anonadante al infinito es, por tanto, distinta de la contemplación. A su vez, mientras la contemplación no se logre, se da la diferencia entre sustancia espiritual y Sujeto Absoluto, diferencia que ha de ser salvada por el proceso dialéctico que por eso se entiende como mediación. La incorporación anonadante al infinito no es el proceso dialéctico, puesto que refiere lo finito al Absoluto sin objetivarlo, para evitar que Dios sea "más allá".

La inquietud anonadante de lo finito puede llevarse a coincidir con el tiempo elemental puesto que no coincide con la nada que es indisociable del ser como comienzo. Para ello, lo que he llamado su sentido religioso esencial ha de equivaler al yo humano. Como infinito incorporado, anonadante de lo finito, se formula la imposibilidad de correlación o enfrentamiento de lo finito con el Absoluto; por ello mismo, la incorporación de lo finito al infinito anula la referencia a un término, es decir, la religiosidad explícita como relación **(39)**. La religiosidad hegeliana es esencialmente el veto a entenderse respecto de Dios a partir de sí como separado o distinto, y la constricción a tener que ver con Dios en el trance de la temporalidad. Por eso *el yo es el tiempo*. El hombre no puede volver, tornar, hacia Dios destacándose del retorno universal espiritual que lo atraviesa a él mismo, y en el que es anonadado como finito.

39. El ateísmo antropocéntrico de Feuerbach es insignificante si se compara con esta formulación.

Lo que llamo religiosidad esencial no es la religión como miembro del Espíritu Absoluto. La asunción de las religiones positivas sólo puede hacerse gnósticamente. El radical monofisismo hegeliano prohíbe que la vuelta del hombre a Dios sea diferente de la vuelta de Dios; si la creación es la alienación de la Idea Absoluta, el *itinerarium mentis in Deum* es el de la misma razón divina, y de ella la religión no puede separarse. La cólera de Dios, que se trasluce claramente en la distensión temporal como negatividad general, es incompatible con una religión personal en acto, que vendría a ser un vector angularmente divergente de la historia. Tal vector es sustituido por la incorporación al. Esto no es ateísmo vulgar - no hay Dios -, ni el rechazo de la religión - deísmo -, sino gnosticismo postergante, intento de cobro del tema de Dios y de la religión en un estatuto terminal que estima simple veleidad el trato personal con Dios.

Lo herético de tal planteamiento implica la anulación de la gracia, es decir, de la articulación entre lo sobrenatural creado y la inhabitación divina en el hombre; tampoco tiene cabida aquí la inmortalidad del alma en tanto que relacionada con el juicio particular: sólo cabe *Weltgericht* como apocatástasis. Ello es solidario con una interpretación del mal de tipo irenista y origenista **(40)**.

40. La influencia de Hegel, directa o indirecta, es deletérea para la fe católica. Muchos *slogans*, enervantes y disparatados, que aparecen en ambientes clericales tienen su origen en este planteamiento, confusamente repetido por lo demás.

En estrecho paralelismo, la definición del yo humano como concepto traído a la existencia excluye la fijeza o estabilidad de tal existencia, la cual, si pretende afirmarse a sí

misma, se separa de Dios. Instalarse, asegurarse, o estar en ella, sólo sería posible suspendiendo la incorporación anonadante al infinito. Re-traerse reflexivamente a este existir del yo es falso o finito y malo. Aquí está la raíz del pecado humano. El pecado primordial es la envidia y la subsiguiente pereza que se sustrae del trabajo del negativo. Bien entendido que la pereza del yo así definida pertenece al proceso y, por tanto, es inevitable, tanto como lo es su redención por obra y gracia del proceso que se encarga de suprimirla. Ahora bien, tal supresión es posible si el yo humano se describe como negatividad general, es decir, como tiempo. La exégesis hegeliana del ojo humano y de la enemistad con el ser pertenecen al desarrollo de este motivo medular.

El centro es el Hijo de Dios confundido con la mediación, o al revés. A esta mediación es llevado el hombre arrancándolo de su retracción reflexiva particular. Hegel considera asimismo insuficiente la particularidad histórica del mediador. No se trata de un docetismo, sino de una explosión que hace coincidir la *vita Christi* con la historia entera, en especial tomada desde la consideración de su pasión. El proceso histórico es el Espíritu en cuanto que procede del Hijo **(41)**.

41. La afinidad con aspectos de Joaquín de Fiore es clara. Aquí la herejía estriba en la confusión de la Teología trinitaria con la *historia salutis*, es decir, en la versión gnóstica de Lutero, y también en hacer de Dios el beneficiario de la redención. La blasfemia salta a la vista; pero si nada existe fuera del Absoluto, una redención cuyo beneficiario fuera el hombre como ser distinto de Dios es imposible. La intención gnóstica decide por entero la teología y la antropología, y es inseparable de ellas.

En suma, la definición del yo como tiempo decide sobre la primera - concepto existente - porque de otro modo la incorporación anonadante al infinito no podría convertirse en el tiempo histórico - el elemento del espíritu -. Más aún, en atención a esta conversión, la incorporación al infinito viene a ser la fuerza sustancial que ha de realizarse en la historia real para superar el ocultamiento de la sustancia espiritual: eso es el tiempo como concepto existente en pura inquietud y actividad infinita que impulsa a superar toda limitación, todo instante. Tal superar hace que el alma no permanezca en sí como sustancia entendida en términos de cosa, sino en la profundidad de la fuerza sustancial impulsora.

B. EL PROBLEMA DEL TIEMPO ENTERO

Lo que llamo problema del tiempo entero se plantea, ante todo, por el hecho cierto de que el futuro que interesa a Hegel no es un futuro por advenir después de él, sino que cualquier futuro ya ha sido, o está situado en ese "viaje de reconocimiento" hacia el pasado que es la *Fenomenología del espíritu*. El Absoluto es resultado debido a que ya está cumplido, no porque esté todavía, o siempre, por llegar. Hegel no es Dilthey. Desde este ángulo, la experiencia es recuerdo y sólo así apoderamiento y conservación ¡del pasado! Pues bien, el problema es éste: ¿Cómo se puede decir que un tiempo sin futuro es el tiempo entero? Desde luego, en el enfoque de Hegel, tiene que ser un tiempo terminado en un presente definitivo. Hecha esta aclaración, el problema muestra de inmediato una paradoja. Parece, en efecto, que el tiempo sólo es entero en su término, si bien en tal caso parece

también que el tiempo no es infinito, sino más bien que se ha acabado y ha de distinguirse netamente de la eternidad. Este aspecto de la cuestión será examinado en el apartado siguiente.

El tiempo especulativo permite la construcción dialéctica; es algo así como el telar de la realidad histórica. Este carácter elemental aparece ya en la doctrina kantiana del esquematismo trascendental, pero con limitaciones, pues la problematicidad de las ideas de la razón se debe, en última instancia, a la carencia del correspondiente esquema, o a la ineptitud del tiempo de la imaginación trascendental para conducir tales ideas a la objetividad. Así pues, según su uso mismo dicho tiempo es finito - deja de ser constructivo cuando se hace indefinido -. El carácter hipotético del tratamiento de la finalidad en la *Crítica del juicio* obedecen a lo mismo.

Heidegger propone en *Ser y tiempo* el tiempo como horizonte de la comprensión del ser **(42)**. En tal noción está contenida la renuncia a la consideración de la infinitud y de la eternidad - a la *Gotteslehre* -. El tiempo como horizonte de la comprensión es la temporación misma del tiempo, es decir, la referencia formal y genética del tiempo al tiempo o la peculiar - distinta de la que se suele atribuir a la conciencia - reflexividad del tiempo. Esta distinción es netamente expresada en el libro de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*: la preeminencia trascendental de la conciencia sobre la imaginación es invertida.

---

42. Una exposición del planteamiento de Heidegger puede verse en la Introducción de *Ser y tiempo* de la que ofrezco una reseña en el capítulo quinto de este libro.

Con este modo de proceder, Heidegger pretende una paralización de la secuencia Kant-Hegel, es decir, un ataque a fondo contra el idealismo absoluto. Si la interpretación kantiana del tiempo puede repensarse de modo que anule la preeminencia de la conciencia, el crescendo idealista hasta la autoconciencia se siega en su raíz. Pero la preeminencia de la conciencia es la de la presencia. Según Heidegger, en la temporación del tiempo dicha preeminencia - perfectamente clara en Hegel - desaparece y el tiempo es conducido a su formalidad peculiar. Ahora bien, en rigor, lo que se consigue con este replanteamiento es poner de manifiesto y aumentar la paradoja a que aludía, no resolverla. El recurso a la temporación responde también a la imposibilidad de hacer coincidir nocionalmente las dos principales reducciones de Husserl.

La temporación del tiempo es la referencia de la génesis del tiempo al tiempo, o sin salir de él. Así se constituye el entramado ek-stático del pasado, el presente y el futuro, que hace capaz al tiempo para ser el horizonte de la comprensión del sentido del ser: el tiempo como ek-stasis no necesita ser deducido - en especial, del sujeto - y la conciencia pierde su preeminencia, con la que es incompatible la noción de horizonte de la comprensión. La temporación es la exclusión de la dependencia del tiempo, en su génesis misma, de un factor distinto de él, una peculiar autonomía del tiempo en el orden de la cuestión de la génesis, que se resuelve, en el caso del tiempo, en su mismo carácter ek-stático.

Después de esta alusión a la rectificación propuesta por Heidegger, pasaré a exponer la paradoja del tiempo entero. Se puede decir que el tiempo *no* es entero en su término porque en su término el tiempo acaba y eso significa que deja de ser, o que ya no hay tiempo. El tiempo *es* si no acaba, es decir, *mientras* hay, o queda, tiempo. El tiempo "es" *mientras* es, su *ser* no está fuera de él, de manera que parece que la expresión "el tiempo

es" es incompatible con la expresión "tiempo entero", o con el acabamiento del tiempo.

Se puede hablar especulativamente de tiempo entero si su término es para el tiempo la presencia absolutamente universal que lo recoge. Pero entonces el tiempo entero significa pasado entero, si bien salvado de su caducidad, o real como concreción del concepto. En tal caso, el tiempo genera la presencia final que lo alberga. A no ser, claro está, que la presencia terminal no sea eterna; esto lo discutiremos en el apartado siguiente. Por lo demás, la presencia absoluta ha de distinguirse de las que han sido: es la ascensión del concepto hasta su término. Ha de excluirse también que dicha presencia sea un futuro o que asegure el continuar del tiempo como un futuro que aún queda. De donde se desprende que el tiempo entero es distinto del tiempo mientras transcurría, al que habría que llamar tiempo fragmentario, pues en él advenían futuros y en aquél no. Por descontado, el tiempo entero ha de ser circular. Asimismo, si el tiempo entero aludiera a algún futuro, haría saltar la presencia absoluta. Nótese que la mera circularidad del tiempo no excluye estrictamente el futuro. No examinaré aquí este aspecto de la cuestión, muy relevante en la versión de la circularidad del tiempo propuesta por Nietzsche.

Tal vez se pueda decir que la presencia terminal es formalidad pura, perfección absoluta y comparecencia sin resquicios, Saber Absoluto o total. Pero, en cambio, es, al menos, dudoso que perfeccione al tiempo en cuanto que tiempo; al contrario, y esto es ya paradójico, le priva de una parte de su perfección, puesto que le priva del futuro. Entiéndase bien: una cosa es que la presencia absoluta sea más perfecta que el tiempo y otra cosa es que el tiempo entero que ella recoge pierda parte de su perfección de tiempo. La cuestión no se plantearía si tiempo entero significase tiempo acabado, o ya no hay tiempo, pero esto no es hegeliano. Para Hegel lo que ya no hay es futuro. En suma, tiempo entero no significa tiempo formalmente entero en cuanto que tiempo. Aquí está la justificación del replanteamiento de Heidegger. Pero la paradoja es más profunda.

Con todo derecho cabe alegar que ningún hombre sabe determinadamente y según su experiencia qué significa fin del tiempo, por la sencilla razón de que tal fin no ha tenido lugar. Lo que el cristiano sabe por la fe es que tal fin llegará, pero lo sabe al margen de toda gnosis y sin experiencia actual, por la misma sencilla razón. Ello comporta que la presencia absoluta es inaccesible *in via*, y que la gnosis hegeliana es vacua pretensión. El fin del tiempo es uno de los denostados "más allá", pero, a la vez, irreductible e inapresable en términos de idealismo absoluto. La pretensión de haberlo alcanzado en el modo de agotar toda posibilidad de saber es el monofisismo, la identidad racional de hombre y Dios. La paradoja del tiempo entero es la destrucción de tal identidad y, con ello, de la dialéctica como método del Saber Absoluto.

Estrictamente: la presencia divina no es la presencia del hombre. Con esto no se niega en modo alguno la presencia del hombre, sino que en ella quepa todo lo cognoscible. Por eso, si se intenta entenderla como absolutamente general y abarcante, se muestra incompatible con el tiempo entero pues le priva del futuro: el tiempo entero no cabe *dentro* de la presencia mental humana. Pero precisamente por ello, es importante señalar la paradoja de la consideración especulativa del tiempo. La indicaré de modo sucinto.

Ensayemos primero un planteamiento argumentativo. Si se entiende que él tiempo tiene un comienzo absoluto - por asimilación al elemento lógico, al *Anfang* hegeliano, la primera inmediación -, cabe decir que el pasado aún no es - en el comienzo no hay pasado - aunque sí posible, o sea, que es futuro. Y recíprocamente: como el tiempo se encarga de que el futuro llegue a ser, el futuro es precedente: era posible antes de llegar a ser, o antes de ser aún no es, es decir, se confunde con el pasado **(43)**. Ello es aún más claro si se entiende que

el tiempo es entero en su término. Si ese término se alcanza, el tiempo es lo anterior respecto de su alcanzamiento.

43. Por eso decía que, considerado modalmente, el tiempo especulativo o elemental, es la posibilidad pura. La posibilidad elemental destruye la distinción entre pasado y futuro puesto que elimina el instante. Nietzsche cayó en la cuenta de esta consecuencia y se aferró a la primacía del instante. Para Nietzsche la eternidad deriva del instante. Para Hegel no, sino que la presencia se saca del transcurso del tiempo; es el conectivo temporal sólo en el término, no incluido en el tiempo, sino abarcante de éste.

Desde el comienzo el tiempo entero aún no es: es todo él futuro. Desde el término todo el tiempo es pasado. En consecuencia, el tiempo es la conversión de todo el futuro en todo el pasado porque la presencia abarca todo el pasado. Argumentativamente, decimos que todo el pasado es futuro en el comienzo y que todo el futuro es pasado en el término. Pero así formulado el tema, la atención puede resbalar sobre la paradoja.

Lo decisivo es que la presencia absoluta marca el agotamiento de la posibilidad: no tiene ningún después. Por eso, lo único que está destinado a ser en ella es el pasado. No se trata de hacer ser el futuro en cuanto que tal, sino en cuanto que el pasado es lo único que puede llegar a ser. El futuro sólo *sirve* para que el pasado sea y *jamás* se formula el ensayo de que el futuro sea, se le abra paso, se conserve o intensifique en su carácter de futuro. El futuro se *gasta* hasta agotarlo porque no es objetivo alguno, ya que se trata tan sólo de que el pasado sea. La presencia absoluta no da para más. El futuro es lo que era porque el pasado es lo que será desde el comienzo mismo, o mejor, desde siempre, pues en el comienzo lo que de ninguna manera es todavía es el pasado, y el término se encarga simplemente de que la noción de *todo el pasado* sea posible. Como desde siempre el futuro no es, cabe decir que en el comienzo el futuro es previo, o sea, que se reduce a pasado: es el pasado lo que va a ser - en la presencia -.

El futuro desaparece, pues, por completo, no sólo porque se gasta hasta el agotamiento, sino porque está ausente como dimensión del tiempo, o porque no es considerado en cuanto que tal. En este sentido tiene razón Heidegger al afirmar que la experiencia de la conciencia en Hegel es la madurez del escepticismo. Entiéndase: el *lugar* del futuro está vacío. Hegel no mira hacia el futuro, sino hacia la presencia universal que ha de contenerlo todo. La *posteriorización* de la presencia es otra prueba de que no entiende la noción aristotélica de *praxis teleia* **(44)**. En su glosa, Heidegger atiende a la mirada. En el comienzo, y dado su carácter negativo, la mirada está abierta sin destacarse ante ella objeto alguno. Este mirar es la *skepsis*, una profundización en la actitud escéptica. Recuérdese lo dicho acerca de la incorporación al infinito. A la vez, esta madurez escéptica excluye la crítica: el pasado no puede criticarse si colma al Absoluto.

44. Una rectificación de la interpretación hegeliana del tiempo puede verse en mi ponencia: *Las organizaciones primarias y la empresa*, presentada en las Primeras Jornadas de Estudio sobre Economía y Sociedad patrocinadas por el Banco de Bilbao (Madrid, febrero de 1981) y publicada en el Volumen de actas correspondiente, Madrid, 1982 pp. 89-136. La organización del tiempo humano es asunto de libertad ética.

Recogido en presencia, el tiempo entero no es la entera formalización del tiempo. Frente a lo que se puede llamar *eternación* hegeliana del tiempo, Heidegger propone su

temporación como una consideración del tiempo no mutilada por la elipsis del futuro. En Hegel la paradoja del tiempo entero se nota como aquella anterioridad del futuro que equivale a su ausencia, a su irrelevancia para una conciencia en busca de la autoconciencia. La presencia excluye el futuro, lo omite, no lo toma en cuenta como forma o como instancia del saber, porque para ella futuro significa no saber o porque es presencia colmada.

La *skepsis* es la mirada que se aparta del futuro, o que no lo ve, o que lo relega, y así lo elimina de antemano. Esta eliminación tiene estricta relevancia filosófica porque es del orden del saber. La *skepsis*, como eliminación formal del futuro, es formulable de modo semejante a la noción de *Einzelheit*, es decir, como soledad no abierta a objeto alguno. Pero también la ausencia del futuro en el saber obliga a proceder dialécticamente, es decir, a la ocupación de tal vacío de saber por el momento de la *Besonderheit*, la particularidad de la primera negación, según la cual adviene ante la mirada como novedad, o delante, el pasado. A la negación particular, que es objetivamente inadecuada, sigue la segunda negación, la *Allgemeinheit*, la universalidad de la razón que consuma la ocupación del vacío abierto ante la mirada hasta el concepto. De este modo la estructura del concepto es una sustitución o usurpación del futuro, y la presencia absoluta la última inmediación, la mirada plenificada.

Con la noción de temporación (*Zeitigung*) Heidegger trata de remediar la superficialidad de dicha usurpación restituyendo al tiempo su integridad formal. El tiempo como horizonte de la comprensión del ser corona en *Ser y tiempo* la analítica de la existencia humana mostrando su conexión justamente como tiempo. El tiempo como temporación es el mutuo pertenecerse y posibilitarse de pasado, presente y futuro. Pues para ser ya se requiere el futuro. A su vez, el presente es el lugar del discurso, del tránsito. De este modo, el tiempo entero es un reenvío, o un encomendarse de cada miembro del tiempo al cuidado de los otros. El cuidar es, como condición de posibilidad de la conexión, lo que permite hablar de temporación. Pero tal condición de posibilidad no es sólo atribuible a uno de los miembros de la triplicidad del tiempo, sino a todos ellos.

Esta rápida alusión a Heidegger mira a poner de relieve una de las debilidades de la versión especulativa del tiempo. Basta añadir que la idea de temporación, aunque sea una superación de dicha debilidad, no esclarece la noción de tiempo de un modo correcto. Ante todo, porque una génesis temporal del tiempo es una abusiva y mítica utilización de la noción de *physis*. En segundo lugar, porque el reenvío o la encomienda de la reunión ek-stática no es suficiente para eliminar la preeminencia de la presencia ya que más bien multiplica la presencia - reenvío, encomienda, sólo son pensables como presencia recíproca -: de aquí la ampliación de la paradoja, que se anunciaba, y no su desaparición.

C. TIEMPO Y ETERNIDAD

La identificación de tiempo y eternidad ofrece dificultades. Algunas de ellas han sido indicadas en el apartado anterior. Pero la cuestión necesita un tratamiento especial.

Si se considera el tiempo como negación general, es el puro tornarse diferente a sí mismo. El tiempo juega así como elemento respecto de la primera y la segunda negación. Entendido de este modo, el tiempo es una distensión elemental, de acuerdo con la cual aparecen todas las determinaciones sin quedar fijadas.

La exégesis del tornarse diferente a sí mismo es imposible sin la distinción entre las determinaciones inteligibles y su carácter de puestas. Esta posición ha de suprimirse, pues sin la supresión tenemos una serie lineal. El tema es inseparable de la descalificación de la matemática. El universal hegeliano no es una ley respectiva a hechos. No se puede universalizar dialécticamente de manera que los hechos no se remuevan, porque sin su remoción no cabe hablar ni de tiempo elemental ni de concreción del universal. La concreción se logra mediante el desdoblamiento en primera y segunda negación (o negación de la negación). De nuevo nos encontramos con el concepto, sin el cual la conexión de tiempo y eternidad se interpreta mal. Esta conexión estriba en la conservación del tiempo como conexión circular de los momentos asumidos. Sin tal asunción el universal carece de concreción. El valor elemental del tiempo reside en su no oponer resistencia alguna al tornarse diferente, a la supresión de cualquier posición, justamente porque cualquier posición en el tiempo es asimilable a lo empírico. En el tiempo pueden comparecer dialécticamente todas las determinaciones porque el tiempo no es una serie fija o porque no consta de instantes como su propio elemento.

Por consiguiente, el tiempo de la eternidad es el tiempo como círculo - o círculo de círculos - y la eternidad *del* tiempo es la universalidad terminal. En el círculo todo está reunido porque nada se separa: el todo es el círculo mismo, la posibilidad conectada en la necesidad. El Absoluto como resultado es el universal concreto que ha superado la distinción entre concepto y objeto separado, es decir, el concepto adecuado. La eternidad es su universalidad; su concreción es el tiempo conservado.

La cuestión se formula así: ¿son idénticas, absolutamente idénticas, estas dos dimensiones del concepto: universalidad y concreción? La consideración indiscriminada del concepto, el hablar del concepto hegeliano pasando por alto dicha dualidad es frecuente en los expositores, que la registran y la olvidan alternativamente. Pero con ello se descuida una cuestión crucial, a saber: aunque concreción y universalidad sean inseparables, no son lo mismo. Por lo pronto, no lo son porque no son la misma noción - de lo contrario la universalidad no sería noción alguna -. En segundo lugar, el balance de la dialéctica no es la noción de lo mismo (*das Selbst*): el triunfo de Parménides al final ha de ser excluido; semejante torpeza no puede atribuirse a Hegel, sino tan sólo a la distracción del expositor.

Naturalmente, cabe reargüir: *lo mismo* no alcanza a cuestionar la identidad de lo concreto y lo universal, puesto que el sentido hegeliano de tal identidad no equivale a la noción de mismidad. La contrarréplica es que esta última observación deja intacta la dificultad de la diferencia nocional, sin otra salida que distinguir las nociones de eternidad y de tiempo de aquéllas en que se cifran la universalidad y la concreción del Concepto Absoluto; pero esta multiplicación abre un hiato insalvable, que arruina el proceso dialéctico y su término absoluto. ¿Cómo asegurar entonces que ha pensado la eternidad? ¿Al margen del proceso? Si así fuera, la eternidad haría insignificante el proceso, que se hundiría en ella sin llenarla. Nada más ajeno a la intención de Hegel, a su monofisismo radical.

Todavía cabe objetar: ¿a qué identidad se apela para preguntar acerca de la identidad conceptual de lo universal y lo concreto? Para responder a esta pregunta es preciso desarrollar las nociones aristotélicas de operación inmanente y hábito, esto es, sentar la distinción entre los diversos actos intelectuales, lo que es excesivo en este lugar. Renuncio aquí a confrontar a Aristóteles y Hegel desde este punto de vista. Ahora bien, la última pregunta puede esquivarse del siguiente modo: la eventualidad de que Hegel haya pensado lo universal y lo concreto como idénticos ha de excluirse porque no pueden pensarse así sin

arruinar el sistema. En efecto: lo concreto es un movimiento circular; lo universal no lo es porque si lo universal gira no es idéntico a lo concreto ni tampoco universal, sino que se hace particular. Con otras palabras, si todo el concepto es circular, y no sólo su concreción, lo que gira es lo mismo. Pero insisto, el balance de la dialéctica no puede ser lo mismo: la determinación particularizada. Ante esto Hegel tienen que retroceder **(45)**.

45. Nietzsche no retrocedió: es el símbolo del águila y la serpiente, los animales de Zaratrusta. Pero Nietzsche incluye el instante en el tiempo eterno: desconoce la distinción clásica entre los géneros del movimiento circular o, si se prefiere, la conculca.

Ahora bien, si el tiempo y la eternidad no son idénticos, la identificación monofisita de la razón divina y la humana es insostenible; el método dialéctico es incapaz sentarla. El veredicto sobre el espinoso tema de la experiencia de fracaso de Hegel al final de su vida, ha de referirse a lo que se acaba de exponer. Si el tiempo sigue su curso más allá de la culminación sistemática, la alienación no es superada mediante la consideración del tiempo como elemento. Pero en tal caso el tiempo especulativo no es el tiempo entero, pues el tiempo de la alienación lo desborda. Y si es así, la identificación de tiempo y eternidad es, insostenible. La eternidad se separa, con su tiempo propio, del tiempo indefinido, se desentiende de él. En esto Kierkegaard acierta: tal separación es simple irresponsabilidad, pues según Hegel la eternidad desata la alienación.

En la *Fenomenología del espíritu* se señala que la dialéctica en el mundo moderno es tan débil como en la naturaleza. Por esa razón, la negación se hace tautológica y reina la indiferencia, la pluralidad sin concreción. Éste es el drama del mundo moderno, su locura caleidoscópica registrada al modo romántico. Si hay algún pesimismo profundo es éste, y no el del último Hegel, que se limita a constatar lo mismo al terminar su renovado esfuerzo por pensar el Estado y el Espíritu Absoluto, es decir, por restablecer el orden o la formalidad del método dialéctico en la historia. Después de esto, el marxismo es un apaño mediocre y simplificador que trata de encontrar unidades determinadas para seguir pensando dialécticamente. En este sentido, el capitalismo, en la interpretación marxiana, es pensado como una institución, a partir de la *Filosofía del derecho* y no de la *Fenomenología del espíritu* **(46)**.

46. En la *Filosofía del derecho* la disgregación es interpretada como sociedad civil, no como Estado.

La debilidad del concepto es ratificada por la vigencia creciente de la física matemática, es decir, de un procedimiento lógico falso. Frente a tamaña desviación, la reconstrucción del Todo sólo puede acudir ya al Espíritu Absoluto. Pero tampoco el tiempo presagia nada bueno en este orden, pues la época parece hundirse cada vez más en el prosaísmo, en el interés egoísta, en la esterilidad espiritual.

Conviene señalar también que los defectos de la ciencia económica inglesa clásica, que Hegel conocía bien **(47)**, son equivalentes a los del pensar mecanicista. En suma: es sobre todo Inglaterra lo que se toma como punto de referencia para el alejamiento del Espíritu. Sólo desde aquí se entiende la afinidad entre la alienación de la Idea Absoluta y la

de la modernidad. Las obvias aporías sistemáticas que plantea una tan brusca disipación de la dialéctica para la historia del concepto llevaron a un replanteamiento a partir de la *Ciencia de la lógica*. Es así como la historia se distiende en el periodo de Berlín más que en la *Fenomenología del espíritu*.

47. Los leyó un poco antes de redactar la *Fenomenología del espíritu*. También es de señalar la influencia de la obra capital de David Ricardo *Of the principies of political economy* (1817) en la *Filosofía del derecho*.

Frente a la desastrosa situación, el Hegel de Berlín sólo puede apelar a su propia obra. En la medida en que su pensar es comprendido es posible todavía rescatar el tiempo, es decir, desalienarlo. En este sentido, la relación del Hegel con su época es equívoca. Ya no se trata de elevar el tiempo a concepto, sino de proponer un distinto significado del tiempo. Por eso, en el término, que es su propio presente, no se produce un absentismo del Espíritu que deje a la humanidad sumida en el desastre. Hegel, esto es, su filosofía, es la *Menschswerdung*, la humanidad santificada. El prosaísmo sólo puede tener lugar sin amparo después de él.

Así pues, es menos crepuscular el vuelo del pájaro de Minerva que este delirio, no precisamente báquico, sino astillado, equívoco y demenciado cuyo desamparo se prevé. Una cosa es la pasión como instrumento de la realización histórica de la razón, y otra la agitación inmediata desordenada, rebelde a la misma astucia de la razón y de la que la filosofía se aparta porque en el término el instrumento aludido pierde su razón de ser. No se olvide que la filosofía pertenece al Espíritu Absoluto como su culminación. Con otras palabras, en el término se cuenta con la filosofía; en él las pasiones no son un instrumento sino un estorbo. Pero tal estorbo no ha desaparecido. Si en el término la filosofía no se separa sino que coexiste en sentido meramente empirista con la anarquía no suprimida, lo que ha fracasado es el proceso dialéctico entero, pues dicha anarquía no es dialéctica. El carácter crepuscular de la filosofía se explica también por lo que he llamado postergación inherente a la negación de la negación, que es una prueba de la ausencia del sentido aristotélico de la *praxis teleia* en Hegel.

IV. VALORACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA DE HEGEL

Para proceder a la valoración de la doctrina hegeliana sobre el hombre, discutiré las siguientes nociones: primera, la alienación y su juego en la historia; segunda, la noción de accidentalidad que es correlativa con la de interés.

A. LA PARADOJA DE LA ALIENACIÓN HISTÓRICA

Puede parecer inexplicable la persistencia, aunque sea residual, de un factor opaco a la dialéctica en el término de la historiología. Al respecto son pertinentes dos observaciones: la esperanza juega un papel en la *Fenomenología del espíritu* que se borra en la *Filosofía de la historia*. Esto quiere decir que en el primer libro Hegel todavía augura porque espera, o que considera su presente todavía haciéndose - aún es joven -. Dicho de otro modo: en un presente todavía haciéndose, la culminación de la dialéctica no ha llegado todavía. Por eso es normal que después de la *Fenomenología* se marque mejor los niveles conceptuales. Pero esto, que es importante, cede ante lo que cabe llamar la paradoja - otra más - de la historiología.

La paradoja aparece ya en la seriación de los pueblos y su gloria epocal. Pasada ésta, el pueblo es históricamente pasivo, o sea, irreal - Hegel sugiere una extensión a la historia de la evangélica desvirtuación de la sal -. Pero ello no comporta necesariamente la extinción total. Es claro, por ejemplo, que los pueblos de oriente siguen ahí. Esta permanencia es, obviamente, una cierta limitación de la eficacia modificadora del Espíritu, pues esta eficacia se ejerce suscitando nuevos pueblos y abandonando otros a su empiricidad, manifestada precisamente en el abandono. El Espíritu salta de un pueblo a otro, pero sin que se pueda hablar de una *Aufhebung* supresora sin más; por el contrario, aquí la *Aufhebung* no funciona respecto de lo empírico, sino que da lugar a la permanencia de lo meramente empírico. La anomalía está a la vista y constituye una auténtica paradoja en lo verdaderamente decisivo, a saber, la eternidad abarcante de la presencia absoluta.

La presencia absoluta no puede decirse lograda en la historia puesto que su carácter universal es quebrantado por la permanencia inerte de los pueblos abandonados; dichos pueblos son escuetamente contemporáneos con la pretendida eternidad del Concepto Absoluto: pero justamente fuera de ella. Atendiendo a esta formidable circunstancia no se puede decir que la fórmula hegeliana: "la rosa de la razón en la cruz del presente" carezca de justificación **(48)** y menos que el desprendimiento de la filosofía respecto de la agitación inmediata europea sea un evento único. Por decirlo así, el mismo Hegel se lo ha buscado, puesto que la paradoja es intrínseca a su planteamiento. El presente de Hegel es, planetariamente, provinciano.

---

48. El pasaje del prólogo de la *Filosofa del Derecho* sobre la rosa dice: "Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewärht, an die einmal die innere *Anforderung* ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was susbstantiell ist, ebenso die *subjektive* Freiheit zu erhalten, so wie mit der subjektive Freiheit nicht in cinem *Besondern* und *Zufälligen*, sondern in dem was an und für sicht ist, zu stehen". Y un poco más arriba: "hiert ist die Rose, hier tanze". Se han subrayado las palabras importantes desde el punto de vista formal.

Para escapar a la paradoja se apela a la entrega a la contemplación, aunque no sea más que en reducidos cenáculos. Este recurso desaparece en el posthegelianismo de izquierda, aunque últimamente acude a él. En el caso del internacionalismo marxista, señaladamente, la paradoja ofrece un matiz casi cómico: si el comunismo es una fase

histórica postcapitalista, o que presupone el capitalismo, ¿cómo se puede ser comunista en una situación económica dialécticamente anterior en siglos al capitalismo, pero empíricamente actual? ¿Es que el gobernante comunista de un país primitivo tiene, en dicha coyuntura, que transmutarse en señor feudal y, de acuerdo con la necesidad del proceso, tender a una exacerbación de la división de clases mediante el fomento de una burguesía expropiadora? ¿Se puede ser comunista fragmentándose en un contemporáneo mental de los europeos y en un contemporáneo práctico de la situación de la atrasada sociedad en que se actúa? ¿De qué atajo, o de qué acelerador del tiempo se dispone para hacer coincidir ambas dimensiones? ¿No es evidente que, cualquiera que sea el apaño que se suscite, dicho comunista se ve violentamente lanzado de Marx a Hegel? Como es natural, lo más probable es que cristalice en un pragmatismo cínico. Pero entonces su dialéctica carece de fecundidad, es un patinaje *in situ*, tan tautológico como el del falso infinito denunciado por Hegel: un trueque de la fluidez de los conceptos por un tornadizo caleidoscopio. No es extraño que el delirio báquico de la *Fenomenología del espíritu* fascine a tales nómadas de la historia: han perdido pie.

La paradoja de la historiología puede entenderse como la consecuencia de las proposiciones siguientes:

1. La alienación no es el elemento. Pero si la alienación no se vence, la racionalidad de la historia no se puede establecer.

2. No es lo mismo la indeterminación pura del ser que la indiferencia atomística o la proliferación pura - *Geichgultigkeit, Mannigfältigkeit* -. La primera es el elemento; la segunda es alienación.

3. La alienación pura sólo es posible como decisión de la Idea Absoluta. Esta decisión no es racional, lo cual implica que el nominalismo tiene aquí la palabra, o sea, que en este punto Hegel se la cede. Pero para superar la alienación se precisa el elemento. Este elemento no puede ser el de la *Ciencia de la lógica*, pues la alienación aparece cuando la lógica ha terminado.

4. La naturaleza y la historia son el retorno desde la alienación. En la primera el retorno es débil. En la segunda es lento pero intenso. El elemento de la historia es el tiempo.

5. La función del concepto en la lógica es distinta de la que cumple en la historia. En ésta la realidad se concentra más en el interior del concepto. Y ello justamente porque aquí el elemento no es el ser indeterminado, sino el tiempo y porque lo externo al concepto es la alienación. A la dualidad de elementos - ser para la lógica y tiempo para la historia - le es inherente cierta dificultad.

6. El Espíritu Absoluto es histórico en cuanto se asimila al concepto, y no lo es en cuanto se asimila a la Idea. Esta oscilación es una consecuencia de la dualidad de elementos.

7. La dialéctica en la historia no logra un éxito total. Esto da lugar a paradojas, o sea,

al carácter residual de lo empírico que no es enteramente reductible. La razón de ello es la siguiente: la " desalienación", valga la palabra, se revela en cierto modo imposible. El tiempo no es un elemento tan neto como el ser.

8. La contemplación no desciende hasta el comienzo de la historia. Por otra parte, esta proposición es obvia: del comienzo de la historia Hegel no sabe nada. De aquí que en este punto todas las oscilaciones son en principio posibles. Para un dialéctico la fijación del comienzo de la historia es arbitrario. El tiempo no juega como elemento del mismo modo que el ser.

9. La interpretación del acto creador como alienación es simplemente gnóstica. Esto sugiere una interesante perspectiva sobre el nominalismo.

10. La noción de alienación es imposible si no se adjunta la cosmología de Newton. Expresa simplemente la irreductibilidad Hegel-Newton.

Algunos posthegelianos de nuestro siglo, en un intento de rectificar a Marx, proponen la irrelevancia teórica de la noción de alienación. Esto equivale a confesar que se desespera de superarla. Otro aspecto de la percepción de la paradoja de la historiología está representado por la propuesta de extender la noción de elemento de la *Ciencia de la lógica* a la historia misma. Sin embargo, esta propuesta con la que se renuncia a entender el tiempo como elemento, no ha sido nunca formulada con exactitud. Desde luego, la propuesta habría de dar lugar a la sustitución de la *Filosofía de la historia* por la *Ciencia de la lógica*: esta sustitución no ha sido cumplida y, por otra parte, anularía la antropología de Hegel. Pretender que lo empírico o la materia marxiana pueden jugar como elemento es perder el tiempo o embotarse la mente.

Conviene resaltar que la paradoja de la historiología aparece no sólo en la fase berlinesa, sino también en la *Fenomenología del espíritu*. Esto significa que lo residual se mantiene no sólo en los pueblos animados por el Espíritu en el pasado y ahora abandonados, sino en la misma Europa. La paradoja de la historiología es consustancial con ella: la alienación no puede conjurarse. El recurso al Espíritu Absoluto es inevitable, pues sólo en él el elemento de la historia se aproxima al de la lógica: es lo que Hegel llama idealidad. Pero precisamente en Europa la alienación se exacerba en el presente, al tener en cuenta la atomización que trae consigo la ciencia empírica, de la que la economía es una parte solamente. La glorificación de Napoleón no distrae su mirada del enemigo que acabará venciéndolo. Esta observación matiza la esperanza puesta en la revolución francesa. No es sólo en la Restauración donde la alienación se sitúa; el enemigo es el empirismo inglés contra en que ya Kant libró una batalla y sobre el que alcanzó una victoria pírrica. Marx cayó un poco tarde en la cuenta, pero llevó a cabo una operación desorientada. No acertó a ver que la dialéctica sólo está planeada para resolver la crisis romántica, crisis menos virulenta que la planteada por el nominalismo tardo medieval y el empirismo subsiguiente. Las nociones de Idea, Concepto y Espíritu, están bastante bien ajustadas con las necesidades de aquella crisis, pero no para con las de ésta, que no consiste en un desgarramiento, sino en una volatilización.

Marx traslada a los niveles superiores de la ascensión dialéctica la apreciación de alienación, y concentra en la base la vigencia del método con el propósito de superar una alienación fundamental, raíz de todas las demás. Pero esto es quimérico, pues el

nominalismo y el empirismo no pueden ser atacados en su propio terreno con un método que es válido en la medida en que suprime lo particular. La proliferación de la noción de alienación es contraproducente. Marx se encuentra cercado por todas partes de falsedades y falsificaciones, y se aferra a una esperanza informulable en concreto. En esta situación, excluir de la alienación comporta una rectificación tan perentoria como violenta: un enclaustramiento en la lógica que sella el destino de la antropología dialéctica, que ahora consiste solamente en la acción productiva.

B. LA ACCIDENTALIDAD

Intentaré aclarar la noción hegeliana de accidentalidad - *Zufälligkeit* - cuya índole es eminentemente antropológica. Lo accidental tiene que ver: 1) Con la unilateralidad que deriva de la autoridad dogmática que fija un contenido noético separándolo del proceso. 2) Consiguientemente, con el psicologismo como punto de vista que se considera a sí mismo único. Ello comporta arbitrariedad - *Willkür* - y remite a una voluntad irracional. En este sentido se distingue de lo universal. 3) Con la magnificación fichteana del yo, y, por tanto, con la reflexión no abarcante, que no puede evitar el proceso al infinito - el perspectivismo del punto de vista hace problemático e insoluble tanto el tema del Sujeto Absoluto como la superación de la diferencia entre objeto y concepto -. Ello equivale a acusar a Kant y a Fichte de psicologismo.

En definitiva, lo accidental para Hegel es un contenido noético no encajado en el sistema, descolocado o extemporáneo, por la prevalencia del punto de vista. Sin embargo, lo accidental no es definitivamente falso o irracional, pues el sistema puede y debe hacerse cargo de él en cuanto contenido noético. Por lo demás, los puntos de vista son tan inevitables como el pecado de envidia en el sentido que Hegel le da. Como el sistema se encarga de superar la rigidez, el lugar sistemático de lo accidental es la primera negación.

El subjetivismo del punto de vista sólo puede ser superado por el reconocimiento, lo que equivale a decir que el reconocimiento es una dimensión de la autoconciencia. Cabe decir que en Grecia el reconocimiento es posible en la medida en que el punto de vista no se ha solidificado: pero en sentido fuerte, el reconocimiento estriba en la descosificación de la conciencia ajena, esto es, en su desvelamiento como conciencia. Tal desvelamiento es solidario del desbloqueamiento de la conciencia propia o envidiosa y, por tanto, de la supresión de lo accidental. La reflexión deja de ser tautológica cuando lo otro deja de ser el no-yo: por eso la filosofía no puede empezar por la identidad del yo, como pretende Fichte. De aquí que el comienzo, en la *Ciencia de la lógica*, no sea un yo en modo alguno, sino el ser como elemento, y en la antropología el yo sea el tiempo. La indeterminación del ser incoativo es, de un modo especial, la supresión del subjetivismo. El elemento lógico metafísico no es lo accidental, y como comienzo es comienzo absoluto, no lo puesto por un punto de vista particular.

En el retorno a sí desde la otra conciencia, sólo posible cuando otro y conciencia son compatibles, tenemos la autoconciencia. Con otras palabras, la autoconciencia es la supresión - *Aufhebung* - de la particularidad empírica de lo que llamamos otro: el concepto cuya concreción implica que otro no signifique separación o exterioridad. En este sentido, autoconciencia equivale a retorno conceptual. En tanto que la historia es retorno, la

autoconciencia aparece en la historia, y la verdadera historia es la historia de la autoconciencia. Dicha historia requiere, insisto en ello, la astucia de la razón con la cual lo accidental es asimilado.

Para proseguir el examen de la antropología es pertinente ahora preguntar si dicho sentido de la autoconciencia es el Absoluto. La respuesta ha de ser negativa, pero con una precisión: Hegel no sabe qué podría significar autoconciencia absoluta. Por mi parte, sólo alegaré aquí que autoconciencia absoluta no significa autoconciencia histórica. Por eso se ha de tratar la cuestión de un modo semejante al empleado al preguntar por la identidad de tiempo y eternidad.

Ante todo, hay que señalar otra vez que el planteamiento del tema de la historia de la autoconciencia requiere la aptitud del sistema para resolver el problema de la accidentalidad, es decir, de lo puesto por un punto de vista particular. Sí lo accidental no es alcanzado por la eficacia de la *Aufhegung*, de manera que conserve su valor noemático sin suprimir su separación contingente, sería incompatible con la autoconciencia y el reconocimiento se haría inalcanzable.

Ahora bien, la paradoja de la historiología nos ha mostrado la residual permanencia de la alienación no sólo al final, sino a lo largo de la historia. No se debe, sin embargo, entender como equivalentes accidentalidad y alienación. Hegel tiene que ser un crítico de la accidentalidad, no puede serlo de la alienación, pues la alienación no es incompatible con el retorno, mientras que la accidentalidad, o es susceptible de consideración sistemática, o destruye el sistema. La alienación no es formalmente constitutiva del reconocimiento. La exterioridad pura y simple no pertenece al concepto ni es una escisión de la Idea Absoluta. El concepto en su retorno se desprende de la cáscara de la exterioridad, pero no porque estuviera contenido previamente en ella: la alienación no es la sustancia espiritual, ni la sede de la fuerza.

De otro modo no sería legítimo cifrar en la concreción conceptual la realidad - la *Wirklichkeit* -. La astucia de la razón se encarga de asimilar lo accidental, pero deja la alienación como residuo: la cáscara no es asimilable. Comprobamos que el proceso que parte del elemento - la *Ciencia de la lógica* - no es simétrico con el proceso que se desprende de la alienación. Pero ahora ello significa que la autoconciencia situada en la historia no es la autoconciencia absoluta o bien que la razón en la historia necesita la astucia y en la lógica no. Dicho con mayor precisión: la Idea Absoluta no tiene que reconocer *otra* ni prevalecer respecto de lo accidental. La Idea Absoluta se sabe en el Saber Absoluto, pero el Saber Absoluto no es otro sujeto; propiamente hablando, el reconocimiento no juega en la *Ciencia de la lógica*. El reconocimiento es intersubjetivo.

El reconocimiento es de índole claramente conceptual. Si el otro no es obstáculo para la concreción, quiere decirse que las conciencias están vinculadas según la circularidad misma, cuya universalidad es la noción de autoconciencia: una conciencia está en la otra sin mengua de su carácter de tal, es decir, se han superado las momentualidad de la *Einzelheit* y de la *Besonderheit*: ni soledad puesta ni particularidad. Pero esto es la negación de la negación. La autoconciencia es la universalidad cuya concreción correspondiente son las conciencias en su reenvío mutuo.

Ahora bien, en la culminación de la *Ciencia de la lógica* no cabe hablar de reconocimiento, pues es imposible que Idea y concepto se identifiquen según la universalidad del concepto: ello exigiría que la Idea fuera un momento cuya particularidad hubiera de ser suprimida, o que la universalidad del concepto abarcara al concepto y a la Idea, lo que separaría la universalidad de la concreción **(49)**. En suma, no se puede decir que

el Absoluto sea autoconciencia como reconocimiento. ¿Puede serlo de otro modo? Sí: como identidad de Idea y Saber Absoluto. Ahora bien, de ningún modo dicha identidad es el Misterio Trinitario. Y esto significa que Hegel no llega a formular la Trinidad como Trinidad de Personas. La plasmación de la fe sobrenatural en gnosis da lugar a una pérdida irreparable.

El monismo subjetual del Absoluto lógico hegeliano **(50)** difiere del planteamiento de la fe que confiesa la Trinidad de Personas en Dios. Y es que, en rigor, el Misterio Trinitario no tiene nada que ver con la noción de un necesitar; en cambio, la Idea Absoluta necesita el Saber Absoluto, y el Saber Absoluto necesita la Idea Absoluta. Lo primero, porque sin el Saber Absoluto la Idea no sabe nada; lo segundo, porque sin la Idea Absoluta el Saber no lo sabe nadie. Esta necesidad se intensifica con la mediación entre Dios y el hombre - ¿cómo se sabe Dios si el hombre no lo sabe? -. Pero en Dios no hay nada que necesite ser sabido; y eso quiere decir que el Saber Absoluto hegeliano no es Dios.

Igualmente, en Dios no hay nadie que necesite saber; y eso quiere decir que ni la Idea ni el hombre hegelianos son Dios. Y, sin embargo, Dios sabe sin que necesite nada para saber, y sin que saber necesite de nada para ser Dios. De donde se desprende que la noción de Dios objeto es una ficción, un mal entendido. El titánico esfuerzo de Hegel se ha agotado en la lucha contra lo que, de antemano, debería haber desechado: la objetividad como estatuto pretendidamente perfecto del saber. Empeñarse en un método como ideal de "saber por el cual el concepto no es sólo objeto" **(51)** quiere decir que el método es capaz de hacer que el sujeto sea también objeto y el objeto también sujeto. Por muy pericorética que sea esta doble presencia es insuficiente para la identidad divina. En efecto, para el sujeto en cuanto sujeto el objeto no es una perfección sino una imperfección **(52)**; para el objeto ser sujeto constituye una imposibilidad absoluta, pues no hay objeto alguno que sea cognoscente.

---

49. Al menos, en el sentido de ser más universal que la concreción misma, que pasaría entonces a ser particular. En la cumbre no es posible la consideración dialéctica del concepto como particular y como universal, puesto que todo concepto es particular mientras el proceso no haya alcanzado el término. Se trata simplemente de un posible respecto entre conceptos de diferentes niveles; pero precisamente por ello sólo es posible en el término como una bajada.
50. El Absoluto no es sólo sujeto, pero como sujeto es único.
51. *Ciencia de la lógica*, ed. Lasson, II, p. 487.
52. La distinción de sujeto y objeto es consecuencia de la finitud de ambos, dice Tomás de Aquino.

Si se recapitula lo dicho acerca de la autoconciencia, se obtienen las siguientes conclusiones.

1. No es lo mismo la Identidad entre Idea y Saber Absoluto que la historia de la autoconciencia. Una vez más, la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu* no son paralelas.

2. La autoconciencia en su historia es la supresión de la cosificación de las conciencias distintas. Tal cosificación es separación. Su supresión es el reconocimiento. En cambio, en la identidad de Idea y Concepto el reconocimiento no juega.

3. Esto implica que el reconocimiento es asunto antropológico. Justamente porque en la lógica no juega, cabe decir que Dios necesita del hombre en el sentido en que Hegel glosa a Eckhart: una autoconciencia capaz de reconocimiento aporta algo que le falta a la Idea Absoluta. El monofisismo de Hegel alcanza de esta manera un significado Trinitario. Dios necesita al hombre para ser, en rigor, persona en términos de relación. Sin embargo, la necesidad del reconocimiento por parte de Dios no equivale a la conexión de Idea, Concepto y Espíritu.

4. Ahora bien, el reconocimiento sólo es posible si se suprime lo accidental, el punto de vista particular, el egoísmo y la pereza humanos. Con esto conectamos con la característica central de la antropología de Hegel: la noción de interés.

C. EL INTERÉS

Interés significa imposibilidad de aislarse en una autosuficiencia subjetiva singular - por ejemplo, ética -. En una filosofía de la totalidad el interés - *inter-esse* - es inevitable. La marcha de la historia implica pasión e interés; nada es factible desinteresadamente porque la acción remite siempre a lo otro y a la superación de lo particular. Esto no significa que no existan intereses particulares, sino que al mantenerlos el individuo obedece, aunque sin darse cuenta cabal de ello, a un interés predominante que Hegel llama el interés de la razón. Es el interés por la identidad a través de la negación, que domina el proceso entero. La relación entre ambos niveles de interés es la astucia de la razón. La hegeliana astucia de la razón no es exactamente la mano invisible de A. Smith.

Interés es tener que recurrir a algo distinto de sí para resolver la propia problematicidad; en definitiva, para Hegel, integrarse en el Todo. No es esta la única antropología posible. El hombre puede entenderse también como subjetividad autosuficiente, no necesitada de recurrir a contexto alguno, y también como trascendencia personal. Hegel juega sólo con la primera alternativa. Por su parte, la antropología personalista sostiene que el hombre no se define por su necesitar sino por su capacidad de preferir el crecimiento de lo otro.

Es de señalar que la noción de interés es central en las antropologías del siglo XIX, cuyas distintas versiones se deben a diferentes caracterizaciones de lo interesante. Asimismo, se registra en el siglo XIX el contraste entre el interés y su desaparición. Es el tema del tedio, cuyo mejor expositor es Kierkegaard, y, en esta línea, el pesimismo de Schopenhauer o de E. von Hartmann, que postulan el nihilismo al percibir la pretensión de la vida como simple ilusión. Estas oscilaciones bastan para advertir que el interés no es una noción suficientemente radical, como se indicó al tratar de Kierkegaard.

HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO
CAPÍTULO IV - EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN DEL POSTHEGELIANISMO

I. PLANTEAMIENTO

La pervivencia de la filosofía después de Hegel es constitutivamente un problema porque, para él, el saber en el futuro es imposible. Esta dificultad ha aparecido varias veces en los comentarios precedentes. El presente es la universalidad concreta de la razón, lo más alto, la elevación a la cumbre, la *Aufhebung* consumada. La presencia pura como razón pura es el Saber Absoluto que cobija todo lo inteligible y todo lo factible. Ya no puede advenir nada más; el Saber Absoluto no puede ser intrahistórico, pues la altura de su presencia es culminante. El futuro histórico ha de ser infrarracional, esto es, locura desatada, sentina o lóbrego subterráneo, descenso a la insignificancia.

La filosofía especulativa es un reto porque sólo puede ser desmentida añadiéndole más luz. Restársela es una tontería con la que no se consigue nada más que concederle la razón. Y éste es en definitiva el problema. Hegel ha resuelto la realidad en razón - lo que es racional, eso es real -. La razón es presencia pura, la capacidad de hacer comparecer sin velos: la realidad es tenida ahí, de modo que fuera no queda nada de ella. Por su parte, el pensamiento posthegeliano se encuentra sin la justificación primaria de su propio llegar después. Darle la razón a Hegel después de él es quedarse sin ella, esto es, sin la razón de la propia posterioridad.

Nótese bien: cabe, indudablemente, ser posterior a Hegel. Es legítimo alegar que lo posterior a él es real y, por tanto, que Hegel se equivocó. Ello no quita que dicha realidad *qua* realidad deba dilucidarse - o tal vez no... lo que equivale a enterrar la filosofía -. Pero esto no es lo más importante. La cuestión estriba en la altura de la presencia. Si se acepta, la propia posterioridad queda sin razón: se emigra hasta esa altura, que lo abarca todo, y no se piensa más. Si no se acepta, si no se renuncia a la propia posterioridad, hay que renunciar a la altura de la presencia y al Todo. Sostenerse en dicha renuncia no es una postura tranquila y sin problemas, un permiso para seguir pensando abierto al progreso: nada de eso, pues comporta quedarse desprovistos de la altura de la presencia **(1)**. Por un lado, se puede estar de acuerdo con Hegel, pero hay que notar la consecuencia, que es justamente el problema de lo posterior a él. Por otro lado, se puede no estar de acuerdo alegando lo posterior como prueba de su error, pero entonces hay que resolver el problema de lo posterior. Aducirlo a título de un simple hecho no es una prueba.

1. Sin la altura de la presencia habrá que preguntarse qué es entonces lo más alto. Por aqui se desemboca con frecuencia en el ateísmo. Con mayor audacia cabe preguntar por lo más bajo: siguiendo esta línea no se logra dar el salto, lo problemático es la filosofia misma.

Claro está que quedar desprovisto de la altura de la presencia puede entenderse de varias maneras. Cada una de ellas es una solución al problema, y así un planteamiento filosófico, desarrollado o no. Ya se ha visto cómo procede Heidegger, y habrá que insistir en ello.

Conviene añadir que el problema de la justificación de los posthegelianos afecta a los que efectivamente lo son, es decir, a los que han experimentado su influjo sin revisar la fidelidad de la comprensión hegeliana de la historia de la filosofía - y para los cristianos, de la dogmática -. Sí esta comprensión es parcial, lo procedente es una filosofía que parta de otros pensadores. El auge actual de los estudios sobre Aristóteles y Tomás de Aquino responde a esta convicción. He procurado poner de relieve que están ausentes del filosofar hegeliano nociones claves de Aristóteles. La hermenéutica histórica de Heidegger responde a una convicción de este tipo. Con todo, no es fácil pasar de una constatación de la parcialidad de Hegel como historiador de la filosofía a una reanudación suficiente de la tradición.

A. TESTIMONIOS DEL PROBLEMA

Es oportuno aducir algunos testimonios textuales del vigor con que el problema de la justificación del posthegelianismo es sentido por los propios hegelianos **(2)**.

---

2. En el tercer volumen, editado por Vittorio Mathieu, de las *Questioni di storiografia filosofica* (La Scuola, Brescia, 1974) se contiene una larga lista de estos testimonios recopilados por Valerio Verra (pp. 249-347). Algunos de los testimonios que cito los he tomado de esa obra.

---

1. De la izquierda posthegeliana baste citar a Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* **(3)**.

"Si la filosofía hegeliana constituyera la realización absoluta de la idea de filosofía, necesariamente se seguiría de la detención - *Stillstand* - de la razón en la filosofía hegeliana la detención del tiempo, pues si el tiempo, como antes, siguiera su triste marcha, la filosofía hegeliana perdería el predicado de lo Absoluto - *Absolutheit* -" **(4)**. De aquí deriva la apreciación de la filosofía de Hegel como no propia y la sustitución de la presuposición de la razón por la de la sensibilidad. Nótese, sin embargo: la improsecución de lo que hemos llamado tiempo elemental no es claramente percibida.

---

3. *Obras completas*, ed. de la Academia, Berlín 1970, II, pp. 16-62.
4. *Ibid*.,p.22.

2. Entre los críticos primeros se encuentra Haym: *Hegel und seine Zeit* **(5)**.

"Conviene recordar la seriedad y el patetismo con que los hegelianos en 1830 discutían la cuestión de cuál sería el contenido de la historia universal después de que el espíritu del mundo alcanza su objetivo en la filosofía hegeliana, alcanzando el saberse a sí mismo" **(6)**.

Haym entiende que el tiempo ya no es el de Hegel, esto es, que la filosofía en general se ha agotado y extinguido. "Los fundamentos radicales de nuestro vivir físico y espiritual han sido demolidos (en tanto que referidos al tiempo de Hegel) y reconstruidos" **(7)**. Esto equivale, como dirá Marx en 1873, a tratar a Hegel como a un perro muerto. Es la revancha póstuma del cientismo mecanicista, que puede considerarse prevista por Hegel, según hemos dicho. Pero como testimonio del problema es sumamente claro.

5. Ed. Gaertner, Berlín 1857.
6. *Ibid*., p. 4.
7. *Ibid*., p. 6.

3. De la aguda crítica de Schelling baste destacar dos pasajes de *Zur Geschichte der neuren Philosophie* **(8)**.

"In Hegels Logik findet man alle gerade zu seiner Zeit [!] gangbaren und einmal vorhandenen Begriffe jeden als Moment der absoluten Idee an einer bestimmten Stelle aufgenomen" **(9)**. "Hegel fuhrt als Gegensatz seiner Behauptung, dass der Begriff das einzig Reale sei, die Meinung an, dass die Wahrheit auf sinnlicher Realität Beruhe". Hegel había previsto a Feuerbach. Schelling añade que esta contradicción supone que el concepto es una realidad suprasensible, más aún, la única, o sea, como hace Kant, que Dios es "nur ein Vernunftbegriff". Este supuesto no es admitido, pues al concepto no se opone sólo lo real sensible, sino "das Reale überhaupt" **(10)**. De aquí procede la diferencia entre filosofía negativa y positiva: el concepto está sólo en la conciencia, la realidad no está en la conciencia. También es muy aguda la crítica a la solución de enlace entre ambas filosofías propuesta por Hegel al final de la *Ciencia de la Lógica* de que ya hemos hablado: el acto decisorio de la idea por el que se aliena es "die bloss logische Folge absolut unterbrechender Act" **(11)**. Hay aquí una cerrada discusión sobre la altura de la presencia.

8. Obras escogidas, ed, de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1908, V, pp. 286-482.
9. *Ibid*., p. 421.
10. *Ibid*., p. pp. 423-424.
11. *Ibid*., p. 441.

4. En Kierkegaard, ya lo hemos dicho, el ataque a la altura de la síntesis es sumamente irónico. En la *Postilla conclusiva non scientifica alíe briciole di filosofía* **(12)**, dice, por ejemplo:

12. Traducción italiana de C. Fabro, ed. Sansoni Florencia, 1972.

"Los defensores del *aut-aut* se equivocan cuando invaden el campo del pensamiento puro... el *aut-aut* de la contradicción es eliminado *eo ipso* apenas es elevado por encima de la existencia y llevado a la eternidad de la abstracción" **(13)**. Kierkegaard renuncia a la síntesis de Hegel con más decisión que Marx. Así, por ejemplo, en este texto de su Diario:

"Ingresaré en el manicomio a fin de ver si la profundidad de la locura me descubre el sentido de la vida". Es la radical aceptación del dictamen hegeliano respecto de sus posteriores (clara está también la dirección opuesta a la elevación: ir hacia el fondo). En el capítulo segundo hemos citado otros textos de Kierkegaard.

---

13. *Ibid*., Segunda parte, p. 426.

---

5. Nietzsche, aparte de su versión de la voluntad, que no es dialéctica, y del eterno retorno, que no es la circularidad del tiempo hegeliano (no es una totalidad en presencia albergante), acusa el problema posthegeliano en *Unzeitigemässe Betrachtungen*, II **(14)**.

"El sentido histórico, cuando domina sin trabas y llega a todas sus consecuencias, desarraiga - *entwurzelt* - el futuro, porque destroza las ilusiones y quita su atmósfera a las cosas estantes - *Gestehenden* - sólo en la cual pueden vivir" **(15)**. "Por mofa se ha llamado a esta interpretación de la historia la marcha de Dios sobre la tierra... Este Dios de los historiadores no ha llegado a una clara comprensión de sí mismo, sino en los límites que le trazan los cerebros hegelianos; ya se ha elevado por todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico hasta esa autorrevelación. De suerte que, para Hegel, el punto culminante - *Hökepunkt* - y final del proceso universal coincidirían con su propia existencia berlinesa. Hegel habría tenido que decir que todas las cosas que vinieran después de él, no deberían ser entendidas más que como una coda musical del rondó de la historia mundial: más exactamente aún, como algo superfluo - *überflussig* **(16)** -. Es claro el aguijón hegeliano.

---

14. Edición crítica de sus obras, Walter de Gruiter, Berlín, 1972, III, 1.
15. *Ibid*., p. 291.
16. *Ibid*., p. 304-305.

---

6. Y esto también hoy. Así en F. Guibal: *Dieu selon Hegel* **(17)**. Después de un repaso a la peculiar relativización de Hegel en el estructuralismo francés **(18)**, concluye: "La ventaja de pasar por Hegel está en captar en su pensamiento el origen unitario de cuestiones que nosotros vivimos de modo más desgarrado - *dechirée* -" **(19)**. "Pero entonces, una verdadera fidelidad al espíritu de la enseñanza hegeliana exige que se tome en serio la distancia que nos separa de él [...] Comprender a Hegel es encontrarnos invitados a comprendernos después de Hegel, a situarnos respecto de él en una relación que no podría ser ni una imaginaria identificación, ni una agresividad reactiva [!], sino una diferencia

responsable. ¿Qué es esto sino intentar mantener vivo en el corazón de nuestro tiempo y de sus dificultades, el único interés del filosofar en acto?" **(20)**. No se puede pedir una confesión más completa.

17. Ed. Aubier, París 1975
18. *Ibid*., p. 326-335.
19. *Ibid*., p. 349.
20. *Ibid*., p. 348-350.

7. Asimismo, W. Schultz: *Philosophie in der veränderten Welt* **(21)**. La intención de este denso libro es resumida así:

"Nuestra determinación de la realidad no se puede entender en el sentido de la tradición filosófica. Esto significa: nosotros no intentamos ninguna interpretación del mundo que busque de una vez para siempre mostrar cómo el ente está estructurado en su totalidad. Hemos puesto de manifiesto repetidas veces en análisis concretos que para nosotros esta posibilidad de una ontología metafísica está caduca. Nuestro objetivo es, más bien, en contraposición a tales construcciones, exponer cómo se muestra la realidad aquí y ahora. Nos interesaba poner bajo un mismo denominador los fenómenos aparentemente distintos y divergentes del tiempo, para conseguir de esta manera una situación desde la cual sea posible una determinación de la situación - *Situatión* - en su totalidad, no solamente para delimitarla con respecto al pasado, sino también con la vista puesta en el futuro. Dicho de otro modo, hemos buscado en serio la afirmación: la filosofía es su tiempo captado en conceptos - *Gedanken* - (Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. Hoffmeister, p. 15)" **(22)**. La inspiración y su recorte es clara. En lo que respecta al recorte, baste recordar que para Hegel el yo es el tiempo y coincide con él si abstraemos el contenido de la conciencia, o en cuanto no es sino ese vacío conocimiento de ponerse como otro y superar ese cambio.

21. Ed. Neske, Pfüllingen, 1972.
22. *Ibid*., p. 841.

8. También las ciencias históricas fundadas en la noción de vida, sobre todo Dilthey, dependen de Hegel. Fue Dilthey, en efecto, el que trató de establecer los motivos del pensamiento hegeliano en su juventud y el que instó su publicación. La diferencia entre vida y espíritu en Hegel fue puesta de relieve por Dilthey y utilizada con intención historicista.

Para el estado de la cuestión es interesante la exposición de Gadamer en *Wahrheit und Methode* **(23)**. Gadamer aprecia una contigüidad de Husserl con Dilthey muy sugerente **(24)**. Esta observación es pertinente por la analogía entre las reducciones de Husserl y la *Aufhebung* de Hegel. Baste indicarlo.

23. Edición 1966, Mohr, Tubinga, pp. 205-228.
24. *Ibid*., pp. 229-240.

9. En última instancia, el problema de la influencia de Hegel está determinado por el acierto de esta frase de su gran expositor Kuno Fischer **(25)**.

"Una de las más altas pretensiones de Hegel, y, a la vez, una de sus últimas expresiones - con ella termina sus Lecciones de *Historia de la Filosofía* la novena y última vez que las dictó -, que caracteriza por completo sus intenciones, su obra y a él mismo, es: ´nada se ha perdido, todos los principios se han logrado, en la medida en que la última filosofía es la totalidad de las formas´. En este sentido, como conjunto completo y panteón de todas las filosofías que, en verdad, han tenido validez, es la filosofía hegeliana realmente la última" **(26)**.

25. *Geschichte der neuern Philosophie*, 8/2 Hegel, II. Ed. Kraus de la segunda edición, Heilderberg, 1911, Neudeln, Liechtenstein, 1973.
26. *Ibid*., p. 1195.

Ya no hay más filosofía, o lo que hay es simplemente una coda, si, y sólo si, las filosofías anteriores están recapituladas en la de Hegel o en la medida en que la filosofía sea la más alta forma de saber, englutiendo a la fe en su estatuto gnóstico e iluminista. El tema puede abrirse más distinguiendo la historia de la filosofía de la índole misma de la historia. Digamos, para mejor indicar el sentido de esta distinción, que en el caso de la filosofía más que de historia conviene hablar de historificación. La filosofía en cuanto tal no es histórica aunque aparece en la historia. Tal aparición no comporta una articulación del filosofar según la estructura del *ergon* histórico. Brevemente: el filosofar y el actuar histórico no son lo mismo; tampoco el pasado filosófico y el pasado histórico son el mismo sentido del pasado, ni se comprenden de igual manera.

Si estas distinciones se conceden, la aporía del posthegelianismo se muestra como una dificultad de menor alcance. La aporía depende de que se tome como buena la historiología de Hegel, pues de ella arranca la oclusión del futuro. Pero la historiología de Hegel es propiamente una omisión del estudio de la índole del *ergon* histórico, por la sencilla razón de que se limita al ensayo de la validez de su versión del concepto en el campo de la historia. Con otras palabras, el sentido de la totalidad hegeliana es escuetamente filosófico: por eso ha de excluirse que dicha totalidad sea histórica; ni siquiera el tema puede discutirse: sin más, no es pertinente para la historia porque no es de índole histórica, esto es, porque no es discutible históricamente, sino filosóficamente. Carece por completo de interés la cuestión de si la historiología de Hegel es una válida comprensión de la historia. Aquí estriba la radical desorientación de Marx. La historiología de Hegel ha de discutirse filosóficamente porque es, justamente, filosofía. Se debe considerar filosóficamente, o en el plano de la historificación, porque se puede entender de ese modo. Más aún, porque está pendiente de ser entendida de ese modo.

La apreciación de Kuno Fischer ha sido colocada al final de los testimonios del problema del posthegelianismo en atención a lo que se acaba de indicar. De esta manera se prepara la formulación de la siguiente pregunta: ¿es la totalidad una correcta recapitulación? ¿Es capaz de serlo? Schelling no es una guía para responder a la pregunta

porque su discusión de Hegel no se basa en tal pregunta, sino más bien en una apreciación de la ubicación de dicho Todo demasiado vaga.

B. ELENCO DE LOS INTENTOS DE SOLUCIÓN

El posthegelianismo se orienta por caminos sombríos. No es una casualidad ni una maquinación de cerebros perversos, sino que obedece a las motivaciones e instancias ya señaladas. La filosofía de Hegel es el intento de responder a una crisis. Esta solución lleva a la justificación crasa de todo acontecer, de acuerdo con un propósito soteriológico que del acontecer suprime sólo la facticidad. En la misma lírica, Hegel denuncia la inoperancia y pereza del moralismo. Esto significa, que el mal está en la historia con necesidad lógica.

El logos de la historia es la solución de un mal inevitable porque deriva de su función dinámica - es lo que he llamado omisión de la declaración de falsedad -. Ahora bien, esto es puramente dudoso y superficial. El mal es, en definitiva, un misterio - *mysterium iniquitatis* - y su solución no corre a cargo de la historia según su marcha misma, Por otra parte, siendo la posteridad constitutivamente problemática, la soteriología hegeliana no extiende su validez al futuro. Asimismo, el hundimiento de la historiología deja el mal desprovisto de justificación.

En una rápida enumeración, los planteamientos posthegelianos son:

1. Aceptar el método dialéctico desmontando una parte considerable de sus determinaciones, es decir, lo que el método tiene de ascensional, para abrirlo hacia el futuro. Es la futurología dialéctica horizontal: Marx. Tal nivelación es un procedimiento en cierto modo falaz para un posthegeliano. Como digo, el marxismo es una eliminación de la resultante ascensional de la dialéctica, pero para conseguirlo tiene que criticar o descalificar. El simple escamoteo de la tensión hacia la altura del espíritu es un recurso demasiado fácil. Marx no se limitó a ello, sino que volvió contra Hegel la apreciación de abstracción. La universalidad de los ámbitos conceptuales superiores no asume correctamente las determinaciones reales, pues éstas lo son fuera de su elevación y son refractarias a dejarse englutir. Con otras palabras, la *Aufhebung* en los niveles del *Überbau* suprime la realidad y no conserva sino un reflejo sin densidad de las determinaciones efectivas. Así se conculca el sentido genuino de la realidad como concreción del concepto, y no se resuelve la cuestión del empirismo.

La *Aufhebung* hegeliana es la realización estricta de los momentos anteriores, lo que comporta que dichos momentos no son propiamente reales. Ya he dicho que lo irreal es lo separado; la separación que juega en el proceso dialéctico mismo es la particularidad, no la universalidad, la cual se separa - se hace abstracta - fuera del proceso. Para Marx la universalidad se separa, sin más, del proceso, la dialéctica no se cumple en el *Überbau*. Marx se niega a admitir que la dialéctica funcione realmente en esta esfera.

La noción de *Überbau* viene a ser un trasunto admitido y criticado a la vez. Esta limitación a que es sometida la dialéctica da lugar al criticismo.

2. Rechazar la acusación de falsedad dirigida a la lógica formal, esto es, invertir la importancia relativa de los contenidos inteligibles como determinaciones pensables y su

carácter positivo - que es, por empírico, no real, y suprimible -. La determinación empírica, sobre la cual domina la extensión de las formalidades generales, es el modo en que se prescinde, en clima nominalista, de los contenidos para hacer calculables, y en este sentido previsibles, los hechos: *positivismo*.

El método dialéctico encierra la pretensión de autogénesis. Aunque se rebajara tan pretenciosa intención, su eficacia para la ciencia requeriría, al menos, que diera lugar a una heurística de contenidos nuevos; pero no hay nada de eso. Obviamente es así: la síntesis es el tercer momento como generalidad receptora y así concretada; está vuelta al pasado, no al porvenir. Por lo mismo, si se quiere saber determinadamente el porvenir, hay que utilizar otros métodos. Esto dio lugar al positivismo y al predominio del pragmatismo anglosajón.

El positivismo es la sustitución del método dialéctico por una serie de corrientes científicas exitosas. Augusto Comte, el teórico francés del positivismo, conserva bastantes contenidos hegelianos en un estado diluido, pero se aparta de él con el intento de consagrar otros métodos que permiten prever y, por tanto, poder. Estos métodos invierten la importancia de lo conservado y suprimido por la segunda negación dialéctica. El significado de los conocimientos y de los métodos científicos realmente válidos según el criterio positivo hubiera sido imposible si el método dialéctico sirviera para prever. La crítica de Hegel da lugar a la instauración consciente del positivismo: de la alienación, de la razón humana finita o no divina.

Es indudable, en suma, que el positivismo guarda una relación con la dialéctica, a la que rectifica en el sentido de concentrar el interés en el logro de un saber poderoso respecto del futuro por anticipación desde una ley general, que no es el concepto hegeliano porque las determinaciones que domina la lógica extensional son empíricas y no son la pretendida concreción de lo general.

3. Truncar la dialéctica en el nivel de síntesis por entender que la síntesis especulativa es una conciliación débil e insuficiente ante el agravamiento del conflicto interior: Kierkegaard.

4. Truncar la dialéctica en el nivel de antítesis por buscar un fundamento para la tesis *a parte ante*: Nietzsche. En virtud de este fundamento, que curva a la voluntad sobre sí misma, se intenta la superación del hombre: el superhombre.

Para Nietzsche el método dialéctico es progresivo, tiene una intención finalista; eso quiere decir que acepta como *punto de partida lo inmediato* **(27)**. ¿De dónde se puede partir si no es de lo indeterminado, es decir, de aquello que no es precedido en absoluto? Cualquier precedencia lo convertiría en un resultado. Por otra parte, un proceso reflexivo ganancioso en determinaciones necesita un punto de partida absoluto como indeterminación absoluta. Sólo a partir de lo inmediato como indeterminación cabe la determinación como mediación. Nietzsche procede desde la observación siguiente: la inmediación pura es la falta de fundamentación pura. ¿Y si nos planteáramos el problema del fundamento como conviene, esto es, de antemano? En tal caso no iríamos hacia adelante, como hace Hegel, para volver al punto de partida y justificarlo retroactivamente, sino que de antemano iríamos hacia atrás, hacia el fundamento de lo inmediato.

---

27. Eso es evidente y, además, Hegel lo declara sin ambages en la Ciencia de la lógica.

Decir que lo inmediato no tiene fundamento, es un simple convencionalismo, arbitrar una definición y nada mas; ¿cuál es el dato más directo? El dato es que queremos, que ponemos: posición, afirmación, voluntad de poder. ¿Y para ello no hemos necesitado una fundamentación? El dato para Nietzsche es que *quiero*. Pero ¿por qué quiero? Esta pregunta es inevitable y apunta a lo anterior al dato: si quiero, es que quiero querer; más aún, que me quiero a mí mismo como el que quiere, de modo que querer en el fondo me supera. Sin la coimplicación afirmante no hay dato alguno. La negación se reduce a afirmación de antemano.

Desde aquí, Nietzsche sostiene la realidad de una primacía radical incompatible con la finalidad porque sólo busca su propio refuerzo y que desplaza la mediación hegeliana, percibida como mediación *a parte post* y destinada a una paralización última.

5. Eliminar el cuarto momento por estimar ilusoria la contemplación o el Saber Absoluto y retroceder desde el espíritu absoluto a la vida. El proceso dialéctico se abre así al infinito, no culmina. Es el relativismo histórico: Dilthey. La comprensión se hace plural. El pasado es asunto hermenéutico. La historia universal se fragmenta; ningún universal vivible es la historia entera.

6. Paralizar la dialéctica con la anticipación del momento negativo para conducir el pensar por la vía interrogativa: Heidegger. Algunos exégetas lo reducen a las posturas 3, 4, o 5. Es un desacierto. Heidegger no intenta reforzar lo dado, sino hacer de él un problema en el modo de no concederle ninguna prevalencia sobre lo no dado: sustituye la elevación de la presencia por la de la pregunta. Esto le permite establecer la noción de formalización del tiempo de un modo distinto al hegeliano. Pero esto no es todo, como veremos más adelante.

7. Acentuar la importancia de la antítesis: es la identificación subjetiva con el marxismo como táctica revolucionaria: está prevista por Kierkegaard como grado último de la desesperación, y deriva del desplazamiento marxiano de la síntesis. Tal desplazamiento puede sugerir que ninguna situación felicitaria es alcanzable, o que no es para uno mismo, por lo que sólo es posible el conformismo o la exasperación.

8. Verter el método, de acuerdo con su fracaso, en clave afectiva. Dada la vulnerabilidad del sentimiento desnudo, esta traducción aparte de la hipertrofia sentimental, da lugar a nuevos truncamientos, o a desorganizaciones y contagios sincretistas: Freud, y algunos representantes de la llamada escuela de Frankfurt. Con frecuencia es el desenlace de la postura descrita en el número anterior.

9. Ideologización extrema del método por adoptarlo en una situación histórica distinta de la occidental. Es el problema, ya aludido, de la contemporaneidad dialéctica, sumamente grave en trayectorias históricas diferentes. Si no se quiere uno identificar con una fase dialéctica muy primitiva - la dialécticamente real en el caso -, hay que englobar la dialéctica en la conciencia, que viene a ser un futuro mantenido en presente a la espera del acontecer del progreso en otros planos; algo así como el motor inmóvil aristotélico que mueve por aspiración: Mao. Es una consecuencia de lo que he llamado paradoja de la historiología.

10. Confundir la indeterminación del elemento hegeliano con el vacío espacial: Sartre. Como digo, es una confusión. Deriva de lo que en otra publicación he llamado obsesión espacialista.

11. Practicar la dialéctica en el plano de la alienación, para lograr combinaciones inéditas a fuerza de casuales y combatir así el tedio: es el surrealismo como fenómeno cultural, recognoscible también en algunas modalidades del estructuralismo. Está, asimismo, previsto por Kierkegaard en su descripción de la vida estética.

12. Analizar el lenguaje como *topos* primordial del sentido renunciando a una teoría general: el llamado último Wittgenstein, y un largo etcétera de nominalistas dedicados a desmontar el predominio de cualquier lógica: desconocemos las reglas últimas del lenguaje.

II. LA FUTUROLOGÍA DIALÉCTICA

A. EL HUMANISMO DE MARX

Marx ha caracterizado la última intención de su doctrina de esta manera: "El comunismo es, en tanto que naturalismo, humanismo; en tanto que humanismo perfecto, naturalismo. Es la verdadera solución del problema de las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hombre, del conflicto entre existencia y esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí [...]. Resuelve el enigma de la Historia y es consciente de ello". Resolver el enigma de la historia. Nada menos.

A primera vista, sin embargo, el marxismo no es un humanismo. Basten estos otros conocidos textos: "En la producción económica que llevan a cabo los hombres, estos entran en relaciones definidas e independientes de su voluntad". "Sobre las condiciones económicas de la existencia se construye la ideología, es decir, toda una superestructura de [...] ideales, hábitos mentales y condiciones de vida".

Si estos textos fueran dignos de crédito, habría que abandonar como ilusorias muchas dimensiones humanas. En ellos se niega, en efecto, que el hombre sea capaz de controlar su real acontecer a partir del saber, y se vacía la vida intelectual de conexión con todo fundamento y con toda significación auténtica. La noción de superestructura transforma a una parte importante del contenido de la mente en un ensueño flotante, sometido a los vaivenes, sistemáticos o no, de una realidad distinta de él, a la cual pertenece en exclusiva el determinar la virtualidad dinámica de la situación. ¿No es esto reducir al mínimo la influencia de la inteligencia en la vida del hombre? Al vaciarse la vida de todo contenido con significación esencial propia, ¿no resulta una nueva versión del viejo fatalismo pagano? Parece, en efecto, que, en las condiciones marxistas, el hombre no tiene nada que ver, ni que hacer, consigo mismo, es decir, que pierde el dominio de sus facultades

superiores. ¿Cómo podría llamarse a esto humanismo? ¿Y el saber de salvación? Para Marx es opio, anestesia.

No se descubre tampoco, de primera intención, cómo se puede afirmar que se ha resuelto el problema de la historia, si toda teoría, por superestructural, viene extrínsecamente determinada. Desde una postura exterior al marxismo, esta observación desemboca en la denuncia de una petición de principio: una doctrina que sostenga el carácter meramente superestructural de toda teoría, destruye su propio valor objetivo y, por tanto, no está en condiciones de sostener su propia validez.

Pero desde el marxismo las objeciones de este tipo son susceptibles de una drástica respuesta. Si toda teoría es superestructural, debe desecharse la noción general de validez meramente objetiva, en cuanto ideal de interpretación de la realidad. El marxismo debe liberarse en toda la línea de este ideal y, construirse como saber de acuerdo con dicha liberación. El núcleo de la doctrina marxista no es afectado por el dilema entre la posibilidad y la imposibilidad de adecuar nuestras ideas con la realidad, porque la pretensión de que un contenido teórico sea reflejo exacto de la realidad, más, la aspiración a tomar conciencia de la realidad de un modo especulativo, no tiene nada que ver con la pretensión de despejar el enigma total de la historia. El interés marxista, sencillamente, no es teórico sino en cuanto que es práctico.

Desde el punto de vista marxista, un saber de índole puramente teórica sobre la historia es una contradicción en los términos. Pero no en razón de un general incumplimiento del ideal de adecuación por parte de todo contenido mental, sino más radicalmente, por la inanidad de este ideal para las exigencias del caso. Si la superestructura depende de la situación, el contenido teórico será antes un reflejo que adecuado o inadecuado. Y en Marx, ser reflejo es ser ajeno a la realidad de fondo, no participar de su fuerza, ser incapaz de influjo. Lo que hace "falsa" a la teoría es su pertenencia al orden superestructural, incapaz de "enfilarse" hacia su determinante. La historia no es enigmática porque no se sepa qué es, de manera que bastase entenderla para agotar el problema, sino precisamente porque la fuerza de que depende es extrínseca a toda idea. Marx extiende a la especulación la descalificación del moralismo kantiano.

Ahora bien, si la historia es lo verdaderamente importante, resolver su carácter de enigma es poner de manifiesto y alcanzar una dimensión humana completamente distinta de la dimensión especulativa. En cuanto que ser que se interpreta a sí mismo en el plano de las ideas, el hombre no puede descifrar el enigma de la historia; pero no se trata de una simple imposibilidad de hecho, sino de una falta de *interés* auténtico. También la antropología de Marx se funda en la noción de interés. El interés marxiano está a medio camino entre el radicalismo liberal y Hegel.

El hombre ha estado determinado por el proceso histórico real. La medida de esta determinación es la superestructura, pero puede superar el ser determinado por su determinación. El nudo de la cuestión es el sentido de este poder. Se trata, ante todo, de una real dimensión humana, que, por real, no está en la medida del estadio de determinación anterior, y no aparece, por tanto, en un desarrollo que parta de ella o acontezca en su plano, sino de un modo dialéctico. No se trata de una recuperación del pasado, sino de la conquista del futuro al hilo del proceso histórico que se encarga, según su propia estructura dialéctica, de asegurar el advenimiento de la realidad humana. La solución del enigma histórico sólo interesa en orden a la realización de la pretensión de sí mismo. Más que humanista, el marxismo es antropocéntrico. Pero no es un antropocentrismo idealista. La diferencia entre la teoría y la historia es superada sacrificando lo que la teoría tiene de diferente.

Paralelamente, para Marx, la historia es proceso productivo cultural. La teoría no está primero en la mente y luego en la acción productiva. Aquello de la teoría que no se integre en la acción es nulo como poder real.

La solución del enigma de la historia tiene que consistir en salvar la distancia entre la pretensión de sí mismo y lo que se define como fuerza determinante. Lograr esta identificación tiene que ser completamente distinto de establecer un estatuto pretendidamente separado del teorizar, que por ello carece de *interés*. La doctrina de Marx es irreductible a la noción de consistencia teórica. Por eso, las objeciones que pueden hacérsele desde este ángulo no dan en el blanco.

Ahora es claro que destruir el sueño teórico, hacer desaparecer las ilusiones puestas en la razón, no es para el marxismo destruir algo valioso en sí; paralelamente, no interesa la verdad teórica de la noción de superestructura porque no interesa este tipo de verdad. La teoría se interpreta como superestructura en virtud de una pretensión que no se puede encauzar de un modo intelectual espiritual.

Sólo cabe interpretar la formación dinámica de lo intelectual en términos de superestructura si se acepta el marxismo. Y entonces se hace, no en virtud de una crítica teórica, lo cual sería un *quid pro quo*, sino en virtud de un preciso interés. La filosofía es superestructura, es decir, irrealidad insatisfactoria, tan sólo en base al sentido marxista de la realidad. La fuerza de la crítica está en el interés.

Aceptar el marxismo es creerse en condiciones de descifrar el enigma de la historia, pero sólo en la línea de intereses que se dibuja al renacer en uno mismo la pretensión desencadenante de la postura marxista. En suma: el marxismo no es verdad sino en la medida en que los hombres lo aceptan. Esta aceptación arranca de la pretensión humana que, despertada por la doctrina misma, percibe la filosofía como inanidad pura.

Marx dirige su interés hacia el control del factor histórico determinante. Pero si tal factor no fuese en sí mismo de orden humano, es decir, si el hombre no se reconociera en él, dicho control sería perfectamente inútil. Con esto se descarta sin más la cuestión de si puede o no efectuarse en la línea especulativa: de antemano no interesa. El marxismo sólo puede considerar descifrable el enigma de la historia si la historia es la conquista de la realidad humana auténtica en función de un interés al que la historia obedece. Sin esta convicción previa, completamente dogmática, el marxismo no tiene sentido.

Si en la historia ha de encontrarse lo que permite realizar la pretensión humana, quiere decirse que la historia es rigurosamente indeterminable desde fuera: es "fatal", no precisamente por falta de medios capaces de dirigirla, sino por ausencia absoluta de fines trascendentes. La noción de superestructura es la hermenéutica reductora de tales fines. En definitiva, el hombre está sujeto a la historia porque no hay nada en él superior a ella, ni ella misma es superior al hombre. El determinismo histórico de Marx no debe confundirse con el juego de la idea de destino en la vida antigua. El destino esclaviza al hombre porque afecta a dimensiones valiosas de su ser; la historia marxista no, porque la superestructura no es valiosa, es decir, porque la pretensión de sí mismo no se condensa en cosa distinta de lo que se ha llamado resolución del enigma de la historia, o porque fuera de ella no se espera nada.

Es el hombre quien pone lo histórico. La historia es producto como entera proyección de humanidad. Pero precisamente por ello, en la historia está concentrado enigmáticamente el sentido real de lo humano, sin que sea posible que el sujeto se reserve alguna energía que pueda influir ulteriormente en ella al dirigirse hacia otras metas. La interpretación del hombre como pretensión de sí mismo afecta decisivamente al control de

la historia definida como producción. Aunque se parta de una prioridad del punto de vista dinámico subjetivo - la historia es un producto - se desemboca en el valor primordial del proceso histórico: la historia es la autoproducción de lo humano. En rigor, el carácter determinante del proceso histórico es debido a lo absoluto de la pretensión de sí mismo. La autodeterminación humana no puede ser cumplida en inmanencia consciente, porque está produciéndose en el plano histórico real. Un ser vertido obsesivamente en el problema de su propia realización queda comprometido por entero en el proyecto que suscita para cumplirla.

El marxismo es una interpretación de la cultura que tiene como criterio central la definición del hombre como pretensión de sí mismo. Es menester percatarse de que la pretensión de sí constituye el punto nuclear desde el que se decanta la noción de realidad propia de esta doctrina que se opone a la búsqueda de la una filosofía primera. Cierto que la superestructura es un derivado del proceso productivo, pero esta dependencia no se entiende con la categoría positivista de causa-efecto. La inanidad constitutiva de la mera teoría no se debe tanto a que la fuerza que la promueve es exterior, o a la ausencia de un influjo inverso, como al enmascaramiento de los fines humanos reales en esta esfera. La filosofía no lleva al hombre a ninguna parte porque con ella no puede satisfacer su real interés. Sin embargo el proceso histórico no surge del aire, ni está simplemente dado como una cosa de la naturaleza, sino que es puesto por el hombre. Esta producción no es una emanación ciega y sin sentido, puesto que, cabalmente, tiene sentido desde la pretensión de sí, la cual no es precisamente una noción empírica.

La inexorabilidad de la historia, inseparable de su carácter enigmático, se debe a que la pretensión de sí mismo es superior a la virtualidad de las facultades psíquicas. Si la historia fuera un proceso empírico, el hombre la podría dominar. Más aún, la historia, en su estricta consistencia técnica, es, para Marx y Engels, el proceso de los modos de dominar la naturaleza. Si esta dominación es, a su vez, indominable, la razón hay que verla en que, con ella, se agota el interés por la realidad, no en que se produzca al margen de la intervención humana. La pura teoría es superestructural, es decir, no es la fuerza real de la historia, porque tampoco es la fuerza real del hombre: es inane desde un punto de vista objetivo porque también lo es desde el punto de vista subjetivo, es decir, porque el sujeto no se realiza con ella. Ambos aspectos son inseparables y no se entiende el marxismo si se prescinde del segundo.

La pretensión de autorrealización se vierte y encauza según la producción técnica. De aquí que la historia sea un proceso, y que en cada época haya tanto de fracaso como de preparación del éxito final. En la historia se acumula el dolor que el hombre inflige al hombre. Pero este dolor es inevitable porque su desaparición sólo puede ser final. El proceso histórico es dialéctico. Estas observaciones no se refieren a la ideología, que es excrecencia y enmascaramiento, sino a algo más fundamental: la realización de lo humano no culmina hasta el final. El marxismo invierte la relación entre la historia y la cultura; para él, la historia es un proceso de humanización progresiva con base en lo que la técnica alumbra. Pero mientras permanezca la diferencia entre el fin y la situación presente, el hombre no alcanzará la felicidad. Tampoco la infelicidad es meramente su representación psicológica.

B. EL CULTURALISMO MARXISTA. SU INTENCIÓN

El marxismo no es un evolucionismo cósmico o biológico. El hombre no se diferencia de los otros animales por su organismo, sino que surge de la acción. El individuo precisivamente considerado no es la realidad humana. El problema de la procedencia del hombre de especies inferiores es secundario. La cuestión del origen biológico del hombre no es una cuestión antropológica importante porque, por muy "humanos" que sean el cuerpo y el psiquismo individuales, no son lo que el marxismo entiende por realidad humana.

Según esto, lo que define al hombre no son las teorías que surgen en cada concreta situación histórica, ni tampoco su constitución individual en cuanto que derivada de un origen intracósmico anterior; y, mucho menos aún, su condición de criatura. El hombre como tema sólo depende de lo que él mismo puede realizar: es su propio producto. Obviamente, esto es ateísmo.

Conviene insistir en que esta dependencia no puede tener un sentido causal. Ello sería una petición de principio, puesto que es el hombre quien pone el proceso histórico. En último término, la pretensión de sí mismo no es causada. La realización del hombre no es cuestión de eficiencia, sino más bien de satisfacción, de *fruición*. Precisamente en cuanto que no da lugar a una determinación causal inmediata, sino que se mantiene abierta en su propio carácter dialéctico, puede esperarse de la producción una solución para el problema de la realización del hombre. Si la realidad humana no se produce en el modo de una influencia ejercida por la situación técnica sobre el hombre, que quedara moldeado desde ella (esto es justamente sólo el reflejo superestructural inane), sino que queda prendida en la producción misma, que por ello es un proceso histórico abierto, ninguna situación de insuficiencia es definitiva: la historia puede culminar. De esta manera el hombre puede esperar liberarse de su dependencia respecto del pasado. Así pues, la inexorabilidad del proceso no debe entenderse con categorías mecanicistas.

De aquí que tampoco la dimensión operativa humana según la cual avanza la historia, es decir, el trabajo, sea suficiente para satisfacer las exigencias de la antropología de Marx: el hombre no se reconoce verdaderamente en la tarea de poner en el mundo la realidad técnica. No tiene cabida el gozo del trabajo entendido como la fase de acción expresiva de un contenido radicado originariamente en el sujeto. Para ser objeto de un *uso* gozoso, lo humano ha de estar ya en el mundo, producido según la virtualidad propia de la acción: no se consuma como producto del sujeto, sino en la recuperación del producto por el sujeto. El gozo no está en la producción sino en el uso: *frui utendi et uti fruendi*. Con otras palabras, la pretensión de sí mismo es satisfecha en el modo de una apropiación. Al igual que el tema de la constitución del individuo, la constitución de lo producido es, en rigor, sólo lateral en el interés central del marxismo. La relación entre el trabajo, actividad productiva, y la apropiación final, también es dialéctica.

El resultado técnico es el concentrado de la noción marxista del hombre, pero no su conectivo definitivo. La realización del hombre consiste en apropiarse de él. Ello se corresponde con la interpretación del trabajo como actividad expropiable en su resultado, como se ve en la definición del proletariado. Se postula una culminación histórica en que no sólo estará asegurado el reparto equitativo de bienes, sino que, además, la producción económica será poco menos que automática: el progreso sustituirá el trabajo por la máquina. El marxismo coloca al final de la historia, como supremo desentrañamiento de su enigma, un estado de naturaleza socializada y humanizada, idea que rondó ya la mente de

Rousseau.

En el pensamiento de Marx la técnica se sujeta a un último requerimiento. Desde luego, la realización de lo humano no está asegurada por el mero hecho de la fatalidad de la legalidad histórica. Pero, por lo mismo, la determinación del hombre no puede ser meramente empírica; tiene que ser una misma cosa con el desinterés humano hacia una finalidad que trascienda la historia, proceso de realización en modo alguno algo previo respecto de esta ausencia de interés. Con otras palabras, la razón de la irrealidad de toda finalidad trascendente **(28)** no se debe a la técnica misma, sino al hombre, que "no quiere más que a sí mismo" (Plekanov), esto es, producirse para recuperarse. Paralelamente, la teoría es, en cuanto que irrecuperable, una inane interpretación de sí mismo y por ello una alucinación.

---

28. "Reflejo fantástico de cosas humanas" llama Engels, en la trayectoria de Straus, a la religión.

C. EL VALOR DE LA APUESTA POR LA TÉCNICA

El marxismo es un humanismo pesimista, que, después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente susceptible de reconocimiento. Pero conviene matizar esta afirmación:

1. No es un adaptacionismo, sino una decisión. En el fondo del marxismo existe una exigencia de identidad, no una actitud de compromiso.

2. En rigor, no es una crítica fundada de las facultades espirituales, sino sólo la negación de la aptitud del término consciente para satisfacer la pretensión de sí. Es evidente que en esto acierta. Lo problemático es si la pretensión de sí es susceptible de satisfacción de cualquier otra manera.

3. El valor de la producción técnica no es precisamente despreciable. Lo que ocurre es que a la interpretación marxista de la cultura se le escapa su sentido nuclear: es una hermenéutica secundaria, por venir montada sobre una previa pretensión irrealizable. Por eso el punto de vista marxista está desenfocado.

La actividad intrahistórica no está condicionada por el nivel en que cada época alcanza la técnica y la correlativa organización social, sino que su configuración como proceso queda englobada en el significado general de la historia. Este significado es el de una situación. La historia es situación de la libertad. La técnica, por ser intrahistórica, pertenece al orden de una posibilidad continuamente renovada pero insaturable y es, por tanto, insuficiente, cualquiera que sea el nivel que alcanza, para resolver el problema del sentido de la vida. Si se encuentra el sentido intrahistórico del proceso técnico, se muestra

que el marxismo toma la cuestión lejos de su centro.

En la historia se han dado diversos *tipos* de técnica. Las importantes modificaciones que la técnica ha experimentado sólo pueden entenderse señalando una peculiar discontinuidad en los comienzos de los tipos mismos. Se trata de tipos, no de especies dentro de un género. Los tipos son intrahistóricos, no intragenéricos porque la historia no es una *idea general*.

Las modificaciones de la práctica dentro de la historia derivan de la libertad. Sin la libertad la historia se detendría, pues en toda situación de época hay un elemento limitante. Dicho de otra manera: ninguna época puede determinar la siguiente en lo decisivo. Recuérdese que los géneros se toman de la causa material; en cambio, las posibilidades factivas requieren un estatuto mental previo y una decisión que da paso al llamado *uso*, es decir, a una acción configurada. La historia es estado de la libertad en lo que respecta a su ejercicio pragmático. La discontinuidad inherente a los comienzos libres permite explicar el sentido tipológico, no meramente específico, de las modificaciones técnicas, las cuales constituyen "remoldeamientos" y no meros desarrollos de su propio punto de partida en cuanto dado en el pasado. Ello no autoriza, sin embargo, a ver relaciones dialécticas entre los tipos de técnica, pues tales tipos no se oponen como simples objetividades.

Paralelamente, el dinamismo de la técnica no consiste esencialmente en la producción y el goce subsiguiente; o bien, lo técnico no se reduce al producto: no está constituido objetivamente como puesto o presente ahí - idea de *cultura objetiva* -, sino que se remite a posibilidades inacabables por lo mismo que revierten en su punto de partida y lo remoldean. La técnica no es un producto que esté en el mundo incluyendo alguna dimensión dinámica opaca, porque sólo está en el mundo en la medida en que la libertad reacciona frente a la necesidad y suscita posibilidades nuevas. Aunque la técnica incorpore algún fragmento de la realidad natural, y lo transforme, su sentido dinámico operativo depende exclusivamente de la libertad.

Más aún, lo técnico no consiste en la simple invención de la utilidad humana de las cosas de la naturaleza, ni es una formalidad incorporada a un sector de la realidad para satisfacer una necesidad humana, sino que, antes de ello, expresa más bien lo contrario, a saber, la superación de la necesidad. El hombre puede pasar de largo ante cualquier sector real sin actuar técnicamente respecto de él, por apto o incluso preparado que pueda parecer. La interpretación de una determinada técnica como natural y obvia, es un puro error de perspectiva.

La técnica nace y se remoldea, es decir, se tipifica, orientada por distintas decisiones humanas. Por ello, con relación a las modificaciones técnicas, determinadas actitudes se ven desplazadas o muy dificultadas. El proceso de la técnica no es meramente natural, ni sólo objetivamente histórico, sino que obedece a la discontinuidad de la libertad.

Desde el punto de vista del ingeniero, la técnica es la plasmación práctica de la ciencia. Se descubre la regularidad de los procesos naturales por la capacidad propia de ciertas formas del pensamiento para expresarlos en forma de ley. A alguien se le ocurre considerar esas leyes como susceptibles de ser aprovechadas para crear instrumentos nuevos, y ya tenemos lo que se llama una técnica.

Con esto no se excluye una técnica puramente experimental, que no vaya precedida de investigación científica. Cierto que esa técnica no progresará mucho, porque parece claro que el hilo de avance de la técnica es la ciencia, pero no por rudimentaria será menos técnica. En este sentido, la técnica es un fenómeno característico de la historia.

Sin embargo, la técnica peculiar de la edad moderna europea ofrece diferencias tan

profundas con respecto a otros tipos que es imposible considerarla, simplemente, como un distinto grado de perfeccionamiento y de progreso. Ya he dicho que la técnica, por depender de la libertad, no es un dato humano homogéneo en lo fundamental.

Ante todo, un objeto técnico no está dado en el mismo sentido que un árbol o un río. Por eso, la diferencia que media entre un paisaje natural y un paisaje urbano fuertemente tecnificado, no consiste en un mero cambio de cosas o de formas de cosas: en un sitio árboles, animales, montes; en el otro, calles, automóviles, luz eléctrica. La diferencia entre un paisaje y otro estriba en un cambio del carácter mismo del entorno, que en un caso se compone de cosas y en el otro de instrumentos.

En un paisaje natural el hombre se inserta cuajándolo de posibilidades. Estas posibilidades son, propiamente, colocadas en las cosas por el hombre. Las cosas, de suyo, no las tienen. Un árbol permite varios usos, pero permite también que no se le adscriba ninguno. Pero permitir el uso significa, en rigor, que el hombre decide *intervenir*.

Históricamente, el hombre interviene en la naturaleza interpretando las cosas como medios que prolongan y suplementan su escasa capacidad natural. Para ello es preciso que la instrumentalidad adquiera independencia y se perfile en la línea de sus posibilidades. Los medios que él arbitra para conseguir los fines hacia los que decide ponerse en marcha, son los instrumentos.

En la época antigua los fines se colocaron al término de acciones con forma de infinitivo verbal: arar, sembrar, guerrear. El hombre tiene que hacer todos esos infinitivos, los cuales aparecen como tipos de operación perfectamente definidos. Vivir no es necesario; navegar sí, decían los griegos marineros. Porque es preciso navegar, hay naves; porque hay que arar, hay aperos y animales de labor: porque hay que guerrear, hay espadas y escudos. Y en modo alguno al revés.

El carácter peculiar de los instrumentos de este período viene dado por el hecho de que se integran en la acción. Blandir la espada es *en* el guerrear, como uncir los animales es *en* el arar. Los instrumentos se insertan en la línea de la acción: son elementos de una totalidad que los dirige y anima. La espada es espada blandida en y por el guerrear. Salvo en sentido simbólico, la espada no dice que se la esgrima. Soy yo el que lo dice porque es menester guerrear. El hombre no se detiene en el instrumento, sino que lo inserta en el curso de su hacer.

La totalización infinitiva de la acción permite dos tipos. El primero se define por el predominio de una visión sustancialista: guerrear es el guerrear. La vida práctica se centra en esas entidades operativas que aparecen destacadas, tipificadas, con una realidad propia. El técnico es el que sabe hacer posibles de un modo óptimo esa suma de infinitivos en que se condensan los afanes humanos. En un segundo momento, se acentúa el carácter personal del hacer infinitivo: guerrear es guerrear *yo*; yo hago eso que se llama guerrear. Las acciones son funciones llevadas a cabo por personas. Los hombres no se subordinan a ellas como entidades, sino que las realizan en virtud de un deber que engendra el mérito. Es una primera manifestación de la técnica cristiana.

Como aquí no se trata de desarrollar por extenso una historia de la técnica, bastan estas breves sugerencias. Dejando aparte el interesante tema de las relaciones entre ética y técnica en estas dos épocas, he de señalar que en ambas el sentido del destino humano es muy diferente. Desde luego, tanto la técnica antigua como la medieval son precientíficas. También es cierto que en muchos aspectos la técnica es menos apreciada en la antigüedad que en la época medieval. La comprensión medieval de la técnica comporta la dedicación a lo que "ha tocado hacer" y conviene hacer bien. El bien, la finalidad, empapa la acción

misma en cuanto alude intrínsecamente a la recompensa. Aquí intrínsecamente no significa infalibilidad teleológica natural, sino más bien el valor que decide a la acción, su resonancia trascendente.

En la época moderna, en cambio, los objetos técnicos son concebidos y llevados a cabo como objetividades portadoras de un fin. Esto quiere decir que la acción se subordina al uso de tales objetos, y pierde su carácter de infinitivo, puesto que ese uso no se integra en una acción que se reserva un bien propio, sino que se continúa en virtualidades que arrancan del objeto mismo.

Al objeto técnico en el sentido moderno lo llamaré *utensilio*. Con esta palabra se pretende aludir a la consecuencia más importante que para la actividad humana tiene el hecho de que el artefacto marque desde sí un fin; a saber, la "absorción" de la operación y su adscripción al artefacto. Y es que, mientras al árbol el fin se lo confiere el hombre, el utensilio nace con él. El utensilio técnico prefigura y conforma la porción de acción que a él se refiere; la condensa y la dirige.

El desenfoque marxista resulta ahora evidente: no hay una objetivación de la realidad humana en el término del proceso productivo; más aún, en la época moderna hay algo muy distinto: una captación ulterior, justamente configurada en la forma del uso. El utensilio lanza al hombre más allá a partir de sí, lo proyecta según una capacidad configuradora que le es propia, y en modo alguno lo termina en condiciones de ser recuperado subjetivamente.

Un examen más ponderado permite advertir en el despliegue de la técnica moderna una dirección y un sentido completamente opuestos a la idea de una culminación histórica: dicha técnica no tiene, propiamente, resultados dentro de la consideración antropológica del destino.

Como es claro, los utensilios han de ser fabricados. La producción se lleva a cabo en el modo de la industria. En el taller medieval, la máquina no se desprende de su carácter de medio instrumental en la acción infinitiva de fabricar, y el trabajo humano se encuentra con el instrumento medieval elevándolo a su propio despliegue. En cambio, en la producción moderna, el fin tiende a desplazarse más allá, puesto que el utensilio producido lo porta y, en consecuencia, la actividad productiva, en sí misma, se ve desprovista incluso de finalidad infinitiva. No se trivialice esta observación alegando que toda producción tiene por fin el producto. El utensilio no se articula con su producción como mero resultado, puesto que no es un simple término, sino el enclave que exige una nueva acción humana. El utensilio no resulta determinadamente como objetividad, sino que su propio uso lanza hacia adelante y captura la acción después de que su producción ha sido terminada. Ni el punto de vista del trabajador, ni el punto de vista del empresario, conciben la función del utensilio en su sentido exacto. El empresario se refiere a la producción haciendo de la empresa un medio instrumental, es decir, una forma de utilización de las fuerzas productivas; para él, el trabajo del trabajador es un medio para la realización de la empresa. A su vez, el trabajador trabaja simplemente para ganarse la vida.

El utensilio sale de la industria. Pero la industria no acaba en él, no lo tiene por término, sino sólo en cuanto que producto. La industria no tiene un fin con el carácter de entidad valiosa en sí. El producto no es un término en cuanto tal, sino que pasa a ser, en terminología usual, un *bien* de consumo. El producto, más que servir de engranaje, separa dos actividades humanas: por una parte, la actividad productora; por otra, el consumo.

Éste escalonamiento: producto, bien de consumo, utensilio, pone ya de manifiesto una original secuencia operativa, cada una de cuyas fases reclama una actividad humana

distinta y sustituye la pretendida estabilidad de la anterior. En el último estadio, la actividad queda absorbida temáticamente por el objeto técnico y se proyecta desde él. ¿Hacia dónde? Ésta es la gran cuestión.

¿Cómo puede el hombre reconocerse en las posibilidades a que le arroja el utensilio? ¿Qué sentido humano tiene este "alargamiento" de la actividad, que se sigue del sucesivo renacer de la operación en cada uno de los eslabones del despliegue de la técnica moderna? La pretensión marxista es quebrantada por este escalonamiento. La técnica moderna se opone directamente, no ya al marxismo, sino a toda intención de lograr una finalidad estable dentro del proceso técnico.

La situación actual de la cultura, en cuanto que definida principalmente por la técnica, puede resumirse en una paradoja. Nuestra situación arranca de un gigantesco esfuerzo creador. Nos movemos en un mundo pensado, inventado, provocado, por la actividad humana. Y sin embargo, la técnica se escapa a todo control previo porque posee una capacidad de desarrollo estrictamente ulterior y, por tanto, en última instancia imprevisible. El esfuerzo de que nace la técnica no tiene resultado definitivo posible, toda previsión se queda corta, porque aquello que el esfuerzo suscita se "estira" y requiere otro esfuerzo nuevo. Los resultados del esfuerzo constituyen nuevos puntos de partida que se escapan del control inicial.

¿Cómo puede ocurrírsele a nadie pensar en una culminación histórica en estas condiciones?

D. MARX DESDE HEGEL

Para Hegel la *separación* es la primera negación. Para Marx lo separado es la universalidad ideal, que es reflejo de clase o simple consecuencia de un estadio dialéctico. Para Hegel un estadio dialéctico no puede ser seguido más que por otro de la misma índole. En cambio, para Marx, si bien la dialéctica es un proceso continuado en sus propios términos, ello no excluye la consecuencia llamada *Überbau*, que no es realmente dialéctica.

El antidualismo hegeliano está compensado por la doble vertiente, universal y concreta, del concepto. Esta doble vertiente ha de referirse al presente y no lleva aparejada futurología alguna, a no ser la profecía sobre la demenciación, que viene a ser más bien un residuo de alienación. Este residuo de alienación se concentra en lo inferior y, por tanto, en la naturaleza no reducida.

Para Marx, historia y naturaleza no son disociables de esta manera, pues el hombre es *Gattungwesen* sin dejar de ser *Naturwesen*. Ello comporta que el interés, las necesidades y su satisfacción, son en la antropología marxiana más cortos que en la de Hegel, o que para Marx las satisfacciones del espíritu son insuficientes o impropias, o bien que la felicidad de que habla Hegel le parece a la postre una abdicación ante el eudemonismo, ilusoria, aburrida o de mala fe por enmascarar un privilegio de clase. En la denuncia marxiana hay una instancia muy tosca, esto es, la renuncia a admitir actitudes espirituales dotadas de vigor propio, superiores al efectivo interés de la vida humana en el plano de las actividades directamente dirigidas a la subvención de necesidades.

Si la filosofía es, en Platón, un modo de unir la indigencia - *penia* - con un factor ágil y procurador de recursos - *poros* - completamente distinto del modo prosaico de colmar la necesidad - poros es la salida, el acceso a un ámbito en que el régimen subsistencial corpóreo no tiene razón de ser -, el hombre trabajador de Marx recaba para sí toda eficacia resolutiva: es el hijo de la tierra, de que habla también Platón, aferrado a sus resultados constantes y sonantes; la inteligencia táctil únicamente, que renuncia a ver, al elemento aéreo, en aras del tocar. En Hegel, el espíritu es soplo, y también llama, pero sobre todo, siguiendo una sugerencia de Heráclito (Diels, fragmento 36), para quien el alma sale del agua rompiendo el ciclo tierra-agua, es esencial fluidez. Esta fluidez, tan vinculada a su tratamiento del concepto, no está en Marx, en quien tampoco hay llamarada alguna, a no ser la de Plutón: la infraterrestre. Ya Eckhart señaló que en el infierno arde la nada. Con ello va dicho que la dialéctica adquiere en Marx una peculiar rigidez, que conviene precisar.

La siega de las síntesis ascendentes obedece al propósito de encontrar en el presente una contradicción en estado puro. Para ello se vierte la dialéctica en la economía, dominio particular según Hegel y, por tanto, inepto para contener la dialéctica, de la cual es sólo un momento. La razón es alejada del presente y la dialéctica asume un compromiso de futuro. Ya he dicho que una síntesis futura es irreal, por estar presente tan sólo en la representación. Así pues, la reconciliación marxiana es un más allá, con lo que se introduce un dualismo abstracto en presente, tan ideológico como cualquier otro nivel del *Überbau*. Pero dejemos a un lado el carácter argumentativo de esta observación. Para Hegel la razón se mantiene en la contradicción al ascender a la contemplación. Para Marx lo futuro de la síntesis hace del presente pura contradicción y permite extender la alienación - que desaparecerá en el futuro -. Pero esto es, a lo más, una esperanza. Hegel detesta la esperanza, quiere liberarse de ella mediante el estricto logro en presente del resultado Absoluto. Pero además la esperanza de Marx es simplemente terrenal y, por tanto, utópica.

El presente contradictorio ¿es racional o irracional? Las dos cosas. Es irracional como fruto de un desencadenamiento, es decir, de unas fuerzas reales cuyos mismos ejecutores o protagonistas son incapaces de desvelar o comprender científicamente: aquí juega el *Überbau*, cuyo carácter condicionado le hace inepto para ser la comprensión de lo que efectivamente ocurre, a saber, un proceso contradictorio. Tal proceso, en su situación presente, sufre una astenia de formalización; las fuerzas actuantes están desatadas a una con la almoneda de viejos módulos culturales - Hegel apreció lo mismo en su descripción de la sociedad civil -. Pero, precisamente por ello, el modo científico de encarar el presente es el método dialéctico: al ser dialéctica la índole del proceso, resulta que no está desprovisto por completo de racionalidad. La dialéctica viene a ser el único método válido porque es el único modo de entender lo que de cualquier otro modo no se puede entender. Esto, claro está, significa que la dialéctica no pertenece al *Überbau*, y asimismo que para ajustarla a la realidad básica es preciso despojarla de lo que tiene de ascensional o idealista.

Tal postura encierra un grave riesgo: no hay garantía ninguna de que una dialéctica que no puede ser ahora el Saber Absoluto si la última síntesis está en el futuro, sea ni siquiera un modo de saber. ¿Qué significa la dialéctica como ciencia si falta el Absoluto en presente? ¿Acaso el método de una ciencia particular? Una ciencia particular no es el sistema. Más aún, el sistema es la superación de la particularidad de la ciencia; si tal superación se revela imposible, la dialéctica se quiebra. La particularidad se ha de negar para pensar la universalidad sin abstracción.

La razón por la que la sociedad civil es un momento en la *Filosofía del derecho* es precisamente la imposibilidad de encerrar la dialéctica entera en la economía - los textos de

Hegel paralelos a los de Marx son la desautorización de este último -. La esperanza en el triunfo futuro es abstracta, no conceptual. Por razones similares, el sistema hegeliano es incompatible con el predominio de la crítica. Se trata de la cura filosófica de la enfermedad romántica, es decir, del desasosiego que no encuentra la paz en las situaciones opuestas y que oscila entre ellas hasta su concreción. La crítica, en cambio, descalifica uno de los extremos, cuya falta en el Saber Absoluto lo hace imposible como conciliación, pues no puede por menos de notarse. Es claro que la conciliación, el motivo hegeliano central, lleva paulatinamente a justificar todo aquello en que se percibe una determinación noética: ésta es la deriva hegeliana normal que constituye sin duda su propia debilidad, pero no un indicio de falta de vigor mental si se le compara con los posthegelianos.

Descartado que Marx sea un legítimo continuador de Hegel, examinaré cómo se enfrenta con el riesgo indicado. Para verlo hay que prescindir de la dimensión argumentativa de las observaciones del párrafo anterior.

Decía que para construir el sistema hay que negar el momento de la particularidad. Pues bien, para desvelar el presente como contradicción es preciso no hacerlo; muy al contrario, es necesario dirigir la atención a la particularidad misma, sin discernir en ella lo que ha de suprimirse y lo que debe conservarse, esto es, tomándola en bloque. Ciertamente, en tal actitud hay una crítica. Pero si la dialéctica es el único modo de entender lo que es dialéctico aunque no se entienda - o lo que sólo la dialéctica es capaz de entender -, también el único modo de lograr entender dialécticamente lo dialéctico, es decir, de aplicar el método a su tema apropiado, es enfatizar lo particular. Sólo en la comprensión dialéctica de lo particular la dialéctica comprende algo.

En suma, cabe definir la dialéctica marxiana como la iluminación negativa de lo particular, o como la verificación del método dialéctico en lo particular. Es así como el método no es una ideología. Lo abstracto pasa a ser ahora la "desparticularización". Ahora bien, la interpretación de lo particular como dotado de fuerza en virtud de su carácter empírico no es dialéctica, y ello implica que sólo es una manera ideológica de enfocarlo **(29)**. Sin embargo, hay aquí una evidente dificultad: ¿cómo distinguir lo particular en sentido dialéctico del hecho en sentido empirista? Lógicamente no hay más que un procedimiento: tratar de entender lo particular desde el Todo como telón de fondo.

---

29. En efecto, el mero individuo empírico queda sujeto al dominio de la ley general, lo que sólo puede atribuirse a un modo clasista de ideología.

Pero si el Todo no existe ahora, sólo puede procederse a restituir lo particular al Todo mediante una proyección al término futuro. Se ve enseguida que tal proyección no supera el dualismo: en el presente lo particular lo es de un modo irremediable. Frente a esto el empirista posee en presente, al menos, la generalidad de la ley científica. Claro que tal generalidad, por no ser el Todo, no es inconmovible sino hipotética. Pero el científico positivo al discutir hipótesis sustituye una generalidad por otra mientras que la totalidad final es única.

El marxismo depende por entero de que la realidad sea dialéctica de suyo, lo que es muy distinto de la fórmula: lo racional es real, lo real es racional. Insisto: esta diferencia ha de notarse para entender a Marx. Pero como eso no puede decidirse sin la aplicación del método dialéctico, el presupuesto del marxismo permanece en pie con tal de mostrar *in*

casu un mal uso del método. Y como el mal uso del método dialéctico es cuestión dialéctica, el círculo se cierra en una discusión perfectamente escolástica. No hay más que ignorantes desgraciados de extramuros, esclavos de su propia ideología, o marxistas equivocados que se han dejado llevar de la abstracción, obligados a reconocer su desviación, u honrados investigadores empeñados infatigablemente en el empeño, indiscernible de la práctica, de hacer coincidir su mente dialéctica con lo dialéctico de suyo.

Conviene ahora investigar cuál es el significado de la dialéctica de lo particular. No se trata de proponer la formulación dialéctica que, por fin, coincida con lo dialéctico - tarea digna de Sísifo - pues lo dialéctico particular es, en cada caso, distinto y tiende a una pluralidad infinita, sino de poner en claro algunos implícitos de esta versión del método.

Hegel practica la segunda negación, pero no en el momento de la particularidad. La razón es obvia; por un lado, la particularidad es el opuesto todavía no conciliado: por otro lado, la primera negación se pone para ser negada. Suspender la marcha metódica en la particularidad separaría el tiempo de la eternidad y truncaría el concepto. Ello no obsta a que la particularidad sea puesta de relieve, pues es necesaria para el proceso, y tampoco a que Hegel experimente en ocasiones serias dificultades para encontrarla y para suprimirla. Pero es claro que detenerse en la primera negación no constituye un proyecto, sino que el proyecto estriba en rebasarla y no hacia el futuro, sino para establecer la altura de la presencia, pues la presencia coincide con la universalidad y hasta entonces el espíritu trabaja subterráneamente, sin eclosión solar.

La presencia es razón, concepto; en modo alguno el tiempo especulativo es un flujo del que emerjan en presencia los islotes de lo particular, y sólo ellos. Aunque la distensión del tiempo implique, lo mismo que la paciencia de la razón, el resurgimiento de la separación, ello no impide el régimen conceptual si el tiempo es de índole elemental; de ahí el señalado carácter ascensional de la dialéctica, es decir, el progreso en lo que al concepto se refiere.

Al poner la síntesis en el futuro, toda la construcción hegeliana bascula. La futurología dialéctica, aparte de su problematicidad ya indicada, entraña la aceptación de una constitución del presente no hegeliana en términos metódicos. Si la síntesis está en el futuro, el presente no es la síntesis, sino la contradicción no resuelta. Ello implica dos cosas. La primera, la unicidad de la síntesis: si no hay ascensión conceptual y si el término del proceso se pospone definitivamente, propiamente no hay más que un concepto. La segunda, el estatuto real de lo particular antes del único concepto, es decir, la renuncia al idealismo y la detención en lo particular como proyecto de investigación, con la consiguiente apreciación de abstraccionismo donde Hegel había creído controlarlo. Pero lo que interesa resaltar es que de este modo la posposición del segundo momento se agrava o acentúa. Formalmente, ésta es la diferencia más importante con Hegel: la negación es indiscernible de lo particular, pues el todo es futuro. Significa también que en Marx cualquier intento de equilibrio entre razón y voluntad se rompe. La razón cede ante la voluntad dogmática.

Esta última observación se formula para mostrar mejor la fuerza de una objeción posible: ¿qué tiene que ver el dogmatismo con el criticismo? ¿Cómo hablar de dogmatismo en una postura futurológica, que concentra su interés en un cambio por venir? Se ha de responder que la futurología dialéctica depende por entero de que se consiga establecer la versión negativa dialéctica de lo particular en el presente, y ello precisamente en el sentido de que lo esperado no se puede esperar si dicha versión no se logra. En el nivel formal no se

puede averiguar nada, ya que el materialismo dialéctico es, en cuanto presupuesto, una mera abstracción: afirmar lo dialéctico de la realidad no permite previsión precisa si no se averigua, en cada caso, la negación del caso. En esto se distingue el método dialéctico de la matemática: ésta formula la ley con entera precisión en su orden, como una hipótesis; el experimento se limita a conceder o a denegar el *placet* a la previsión ya dada en la ley misma. El dialéctico no es capaz de proceder así: está obligado a averiguar cuál es la particular negación real sin disponer de reglas lógicas.

Con otras palabras, el materialismo dialéctico postula que lo particular es negativo; pero tiene que demorarse en el estudio de la particular negación del caso, pues la expresión "lo particular es negativo" es manifiestamente imprecisa. Si lo negativo es lo particular, el saber de lo negativo es particular también, y fuera de ello no sirve para nada. Claro es que esto rige también para Hegel, pero con la diferencia éste cuenta con todos los particulares, a repartir en el pasado histórico, mientras que en el presente el particular es uno: el del caso. Dejemos también de lado al historiador marxista, para quien el campo de la determinación negativa es propicio a la arbitrariedad, como es sabido. En orden a lo que aquí interesa basta decir que la futurología queda en suspenso, o a resultas del estudio del particular presente, y que la voluntad dogmática tiene que empecinarse en dicho estudio. De otro modo, la voluntad dogmática cede el paso al pragmatismo o a la justificación dialéctica *a parte post*. Lo verdaderamente serio en el marxismo es el compromiso de encontrar la contradicción presente. Este compromiso es inherente a la versión materialista de la dialéctica y desligarse de él es pura frivolidad.

Trasladar al futuro la reconciliación, la síntesis, significa lo siguiente: la primera negación concentra en ella la miseria entera. Por un lado, en cuanto distinto del futuro, lo negativo del presente es la ausencia del remedio que el futuro puede aportar. Si la síntesis es presencia, el remedio es aportado; si es futura, no lo es. Un remedio futuro, ahora no es ningún remedio, de manera que lo que ha de ser remediado está, ahora, sin remediar. Dicho de otro modo, si la denuncia de lo inmediato del universal juega en el primer momento, no juega en el segundo; tenemos entonces la soledad de la indeterminación y el paso a lo particular, que se concretan en presente en el universal. Si juega en el segundo, el alejamiento del universal es su futuridad.

No es lo mismo que lo universal se postergue en el comienzo, en cuyo caso el universal puede ser presente, y que se postergue en el proceso mismo, lo que destruye el nexo de las negaciones. El proceso no posterga lo universal al futuro respecto de lo particular, si se admite que no hay razón ninguna por la que lo particular no se suprima en presencia por cuanto que lo universal actúa volviendo y envolviendo, y la vuelta es de incumbencia de la razón. La vuelta, envolviendo, eleva y desparticulariza, pues lo particular es inherente a la primera negación. Por tratarse de una vuelta, el universal es presencia, no futuro, y *hace* el círculo de lo concreto: la reunión de los dos primeros momentos. Lo presente es para Hegel "lo más alto". En cambio, lo universal se posterga hasta el futuro si se postula que éste domina el presente. En este caso, el método no tiene fuerza para establecer lo universal, si no averigua lo negativo de lo particular. Esta impotencia es lo mismo que la renuncia al idealismo. La razón no está en el mundo, desaparece la noción de espíritu del mundo y por eso el presente es, sin presencia, subterránea tiniebla. No es la noche hegeliana sino el *locus calliginis*.

Es así como la indeterminación del primer momento de Hegel pasa a ser la miseria de lo negativo particular en Marx: la soledad (*Einzelheit*), emigra a la *Besonderheit* en tanto que esta última se separa del primer momento. La miseria es aquí el odio de lo que existe

separándose sin ser ayudado por ningún cuidado, de lo que nace en orfandad e indiferencia, de lo que se templa en la rebeldía, de lo que no tiene a quien acudir, de lo que se condensa fuera de toda vigencia, de lo expropiado en su nudo advenimiento, de lo que crece con los expolios que le agrega la crisis con que se descompone lo establecido, y es así como tiende a una generalización. La denuncia del socialismo utópico arranca de esta versión de la dialéctica.

Es claro que el futurismo dialéctico es asunto más bien inofensivo si se aplica a la naturaleza. Su gran desventaja respecto de la matemática en este terreno lo convierte en una actitud científicamente inútil. Pero en sociología es deplorable porque, al gran desmontaje que la noción de *Überbau* conlleva, acompaña lo que llamo el hombre *antítesis*, es decir, el hombre que se entiende reducido a la condición de particular en el sentido descrito. Este hombre es el factor requerido para el acierto de Marx; no el que emplea el método para adecuarlo a la negatividad del caso, sino el que es un caso de negatividad, y se encarga de realizar en sí mismo la verdad práctica del marxismo, es decir, el hombre que se incluye a sí mismo en el proceso coincidiendo no con todo él, sino con uno de sus momentos. Si este hombre no existe, el marxismo es sociológicamente falso.

Para el marxismo no es suficiente la formulación del método, pues sin lo dialéctico de suyo dicho método se frustra. Pero en la sociedad del presente lo dialéctico de suyo no se puede fingir, sino que ha de darse: no basta dictaminar que existe a pesar de que los individuos no lo sepan, pues aquí lo dialéctico de suyo son los hombres y deben comportarse como se dictamina. El hombre antítesis no está en el nivel del método, sino en el de su presupuesto; no es la teoría que versa sobre, sino aquello sobre lo que versa la teoría, aprestado para que la teoría acierte.

En sociología la voluntad dogmática marxista que postula lo dialéctico llega a su colmo *forjándolo* para darse a sí misma su propia verdad. Ciertamente, es imposible forjar dialécticamente una piedra - aquí todo consiste en la ficticia ingeniosidad del método -, pero cuando se trata del hombre, la cosa cambia: es posible suscitar en el hombre el convencimiento de que él mismo es lo que el marxismo dice que es. Con ello la identificación con el presupuesto mismo es puesta como real. Esta filosofía de la miseria es, ella misma, tan filosóficamente miserable que tiene que suscitar al hombre miserable para no ser una simple falsedad. El hombre antítesis es la demolición del hombre, privado de síntesis por el traslado de ésta al futuro, y separado de lo establecido por rechazarlo.

Este rechazo es la crítica universal, la negativa a la aceptación, la reducción a la propia pobreza producida por el no asentir, por el criticismo. Pues si el hombre no desconfía, sino que acepta ahora alguna verdad o algún bien en lo que le rodea o en su interior, deja de ser la antítesis que el marxismo necesita para ser la única verdad. El presupuesto sólo es, como hombre, si es la verdad para el marxismo, esto es, si no hay ninguna verdad para él, pues el marxismo le exige que le haga verdadero y no le concede a cambio la posesión de ninguna verdad ahora. De este modo Marx es el expropiador por excelencia, el que conduce a su término la explotación burguesa.

Los procedimientos psicológicos empleados en la suscitación del hombre antítesis son variados y no es preciso exponerlos.

HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO

CAPÍTULO V - LA SUSTITUCIÓN DE LA DIALÉCTICA POR LA PREGUNTA ACERCA DEL SER

I. PLANTEAMIENTO

Voy a comentar la Introducción de *Ser y tiempo* **(1)**. Este texto es ya un clásico de la filosofía. Son de resaltar su concisión y habilidad constructiva, su originalidad, siempre relativa en una obra filosófica, y los abundantes e importantes temas sugeridos o abordados. Sin embargo, la habilidad constructiva oculta algunas oscilaciones e imprecisiones que trataré de sacar a la superficie.

La Introducción a *Ser y tiempo* tiene por título general: *Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser*, y consta de ocho parágrafos agrupados en dos capítulos. El índice es el siguiente:

Capítulo I: Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta que interroga por el ser.

1. Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser **(2)**.
2. Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser **(3)**.
3. Preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser **(4)**.
4. Preeminencia óntica de la pregunta que interroga por el ser **(5)**.

Capítulo II: El doble problema del desarrollo de la pregunta que interroga por el ser. El método de la investigación y su plan.

1. La analítica ontológica del "ser ahí" como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general **(6)**.
2. El problema de la destrucción de la historia de la ontología **(7)**.

3. El método fenomenológico de la investigación **(8)**.
   A. El concepto de Fenómeno **(9)**.
   B. El concepto de Logos **(10)**.
   C. Primer concepto de la fenomenología **(11)**.
4. Plan del tratado **(12)**.

---

1. Heidegger, Martín. *Sein und Zeit*, décima edición inalterada, Ed. M. Niemeyer, Tubinga, 1963. Traducción española de J. Gaos, Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1951.
2. *Ibid*., pp. 3-6.
3. *Ibid*.. pp. 6-I0.
4. *Ibid*., pp. 11-14.
5. *Ibid*., pp. 14-18.
6. *Ibid*., pp. 18-23.
7. *Ibid*., pp. 23-31.
8. *Ibid*., pp. 31-45.
9. *Ibid*., pp. 33-37.
10. *Ibid*., pp. 37-40.
11. *Ibid*., pp. 40-45.
12. *Ibid*., pp. 45-46.

A. EL ENMARQUE HISTÓRICO FILOSÓFICO DE *SER Y TIEMPO*

Antes de comenzar el comentario, veamos los puntos de referencia que permiten una comprensión histórico-filosófica del pensamiento de Heidegger. Es muy importante la influencia de F. Brentano, cuya tesis doctoral: *La pluralidad de los sentidos del ser en Aristóteles* (1862) proporciona un encuadre aristotélico tanto al pensamiento de Husserl como al de Heidegger. La diferencia entre estos dos filósofos puede explicarse, en parte, por la crítica de Paul Natorp a Husserl. Según Natorp, la subjetividad es inobjetivable, por lo que el idealismo husserliano de la conciencia es insostenible. Resuenan en esta objeción las decepciones de la postguerra: la llamada *Kulturkrisis*.

También ayuda a entender el planteamiento de *Ser y tiempo* compararlo con la dialéctica hegeliana. Esta comparación se centra en una distinta interpretación del tiempo. Para Hegel la dimensión principal del tiempo es el presente, y su proceder dialéctico obedece al proyecto de alcanzar un presente absoluto que abarque todo el saber posible, cuya edición efectiva corre a cargo de la dialéctica. Según esto, la efectividad es elementalmente posibilidad y de acuerdo con ella, todo el saber posible es la total posibilidad elevada a realidad como conectivo interno de la necesidad.

En cambio, para Heidegger la presencia es sólo una de las dimensiones del tiempo en intrínseca conexión con las otras dos (pasado y futuro), razón por la cual el presente no

goza de preeminencia alguna y, en consecuencia, carece de sentido el proyecto de un saber totalizado en una comparecencia presencial absoluta; por lo mismo, el método dialéctico ha de ser sustituido por otro en que la integridad del tiempo pueda ser tenida en cuenta. Con ello se modifica la noción de posibilidad. Este método es la pregunta.

En la Introducción de *Ser y tiempo*, el capítulo I está dedicado al estudio de la pregunta, como se ve en su título y en el de los parágrafos que contiene. En el capítulo II la pregunta es conectada con la fenomenología. El valor metódico de la fenomenología se decide desde la estructura de la interrogación. Este extremo está contenido en el parágrafo 7, apartado C.

La crítica al Saber Absoluto, es decir, la renuncia a una presenciación total, obedece también a una separación tajante entre el saber filosófico y la fe cristiana en una línea puramente luterana. Kierkegaard influye desde este punto de vista a lo largo del libro. Son conocidas las consecuencias que este planteamiento ha tenido en algunos teólogos.

Por ultimo, es oportuno resaltar que desde un punto de vista lógico la Introducción a *Ser y tiempo* es una versión del planteamiento especulativo de la lógica modal, tal como fue formulado ya por Leibniz y después remodelado por Hegel **(13)**. La versión de Heidegger es muy peculiar. A ello se debe en buena medida lo peculiar de su planteamiento filosófico.

13. Recuérdese lo dicho en el capítulo primero de este libro.

B. ESTRUCTURA DE LA INTRODUCCIÓN DE *SER Y TIEMPO*

En lo que respecta a la estructura expositiva de la Introducción, es de señalar su carácter insistente y circular. Heidegger retorna y aclara en sucesivos pasos las nociones ya esbozadas o anunciadas, y en esto consiste el progreso de la exposición. El procedimiento no permite terminar en una formulación definitiva. El pensamiento de Heidegger, podría decirse, funciona en un régimen de claroscuro, como una luz que se intensifica y extiende sin alcanzar un término último: se va de lo claro a lo oscuro.

El parágrafo 2 es el más general e importante y se corresponde, de acuerdo con el indicado procedimiento recurrente, con el parágrafo 7 - particularmente con el apartado C -. De los factores considerados en el parágrafo 2 se desarrolla en especial uno de ellos en los parágrafos 3, 4, y 5. A su vez, la crítica a la historia de la filosofía basada en la preeminencia de la presencia planteada en el parágrafo 1, se continúa en el parágrafo 6. En resumen, dado que la exposición no tiene carácter lineal, es muy importante para la lectura del texto tener en cuenta estas correspondencias, que, repito, son: parágrafo 2 con el 7; parágrafo 3 con 4 y 5; y parágrafo 1 con el 6.

Debe tenerse en cuenta que *Ser y tiempo* es una parte de un tratado más amplio que no se llegó a publicar entero. Por eso la Introducción anuncia algunos temas no desarrollados en el libro. De aquí lo especial de los parágrafos 3, 4 y 5.

C. EL LEMA DE *SER Y TIEMPO*

Ser y tiempo comienza con una cita del *Sofista* (244 a) de Platón en que se confiesa una perplejidad ante la cuestión del ente. Heidegger indica que tampoco hoy tenemos una respuesta a la pregunta por el ente. Pero añade que la no comprensión del ser no va acompañada actualmente de una conciencia de perplejidad, por lo cual ha de empezarse por volver a despertar la comprensión por el sentido de esta pregunta. El desarrollo concreto de la pregunta es el objetivo de todo el tratado, del que *Ser y tiempo* no es más que dos secciones de la primera parte. La meta provisional del tratado es una exégesis del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser; ésta es la meta alcanzada en *Ser y tiempo*. La tercera sección de la primera parte del tratado titulada Tiempo y ser no ha sido publicada.

Como se ve, desde el comienzo Heidegger propone el tiempo como horizonte o marco de comprensión filosófica. Esta propuesta no tendría sentido - supuesto que lo tenga - si el marco de la comprensión del ser en la historia de la filosofía, en especial en la filosofía moderna, no se hubiera estrechado o reducido y, por otra parte, si este estrechamiento no pudiera ser superado. Si se admite que el hombre está abierto al ser, lo primero que ha de examinarse es la amplitud de esa apertura. Si la amplitud y el estrechamiento de la apertura se entienden en función del tiempo, habrá de concluirse que la preeminencia de la presencia es, en definitiva, el estrechamiento del marco, pues la presencia - el ahora - no es todo el tiempo. Si el pasado y el futuro son dimensiones intrínsecas del tiempo, y éste es el horizonte de la comprensión del ser, habrá de mostrarse que el ser no se entiende sólo en presencia, o como ella, y que haberlo pretendido es la causa del angostamiento del horizonte.

Si la historia de la filosofía estriba en un progresivo atenerse a la posibilidad de comprensión que la presencia proporciona, habrá de decirse también que la historia de la filosofía es la historia de un progresivo olvido del ser. A su vez, este olvido no se advierte: si el ser se reduce a su presenciación, la contracción del horizonte de su comprensión ni siquiera se nota. Reiterar la pregunta es rescatar el ser de su progresivo olvido. Pero como la claridad presencial del ser oculta que se ha olvidado, es preciso ante todo mostrar la necesidad, la estructura, y la preeminencia de la pregunta por el ser. Así tenemos el título del capítulo I. Por otra parte, la totalidad de los temas que la Introducción va a tratar han comparecido ya, aunque de un modo poco explícito y habrán de ser retomados a continuación.

Para empezar el comentario se han de preguntar dos cosas: primera, si la apreciación acerca de la historia de la filosofía es correcta; segunda, si la ampliación del horizonte de la comprensión mediante el recurso al pasado y al futuro es posible.

En lo que respecta a la primera cuestión, en mi opinión, Heidegger no se equivoca. Desde sus orígenes la filosofía puede definirse como proyecto de hacer presente el ser. Incluso puede decirse que la filosofía se distingue por este rasgo de otras modalidades del saber humano. Así, por ejemplo, el saber mítico entiende los sucesos de la vida como una simple consecuencia de un acontecimiento fundamental, decisivo, que tuvo lugar y se consumó en el pasado; lo que viene después de ese acontecimiento está mal fundado y por eso casi no es, o es superfluo, vano. Conviene tener en cuenta que el tema del ser está vinculado al tema del fundamento. La presencia del ser es, de este modo, la presencia del

fundamento. Que el fundamento sea en presente significa que asiste, o no abandona, a aquello que fundamenta y, por otra parte, que el hombre es capaz de establecer una correspondencia en presente con el fundamento. Esta capacidad es lo que los griegos llamaron *nous*.

En la historia de la filosofía la correspondencia noética con el fundamento ha sido sustituida por lo que llamaré preeminencia de la conciencia. Esta sustitución modifica decisivamente el significado de la presencia, y para el fundamento su correspondencia con lo fundado. La preeminencia de la conciencia en sentido moderno entraña que el fundamento es la conciencia misma, la cual se proporciona su propia presentación objetiva. Esta inversión del planteamiento clásico es, sin duda, un olvido del ser, o mejor, una usurpación de su carácter primordial por la prioridad de la conciencia. Es manifiesto que si la presencia es sólo presencia consciente, o presencia constituida por la conciencia, tiene lugar un decisivo olvido del ser. Pero esto ha de ser discutido en términos de principialidad.

La confusión de la conciencia con el fundamento puede ser refutada desde Aristóteles; en concreto, desde su declaración acerca de la pluralidad de los modos de decir el ente. Aristóteles distingue, en lo que aquí importa, el ente en cuanto verdadero y el ente en cuanto real. En la línea de una glosa muy importante a esta distinción, Tomás de Aquino dice que el ser de la cosa es el fundamento del ente en cuanto verdadero **(14)**. Según esto, el ente en cuanto verdadero no está enteramente fundado en sí mismo. El intento moderno de establecer la preeminencia de la conciencia equivale, por tanto, a la tesis de la autofundamentación de la verdad. Ahora bien, si la verdad se funda a sí misma, la distinción aristotélica se pierde, o se estrecha, por cuanto dicha distinción sólo se justifica si la verdad no absorbe todos los significados del ser, es decir, si la verdad no tiene estructura de identidad al margen del ente en cuanto real.

---

14. "Esse rei, non ventas eius, causat veritatem intellectus", *De Veritate*, q.I, a.1 c. Heidegger no aceptaría esta fórmula.

De aquí se desprende que el intento de ampliar el horizonte de la comprensión del ser, mediante una descalificación de la preeminencia de la presencia, tiene un sentido diferente si se refiere al planteamiento clásico o al planteamiento moderno. Con respecto a este último, el rechazo de tal preeminencia equivale a la destrucción del carácter fundamental de la conciencia. Puede estimarse válida la propuesta de Heidegger si se plantea en estos términos. Una muestra clara de ello es la interpretación de Kant contenida en el libro *Kant y el problema de la metafísica*, una publicación de Heidegger que pertenece a lo que cabe llamar el ciclo de *Ser y tiempo*. El propósito de ese libro se cifra en la discusión de la importancia relativa entre la teoría kantiana de la conciencia trascendental y la doctrina del esquematismo trascendental. Como es sabido, el esquema trascendental es para Kant el tiempo. La sentencia de Heidegger es la siguiente: aunque Kant no se percató por completo de ello, el esquematismo trascendental es mas primario que la conciencia.

Por otra parte, aunque la pregunta por el ser se introduce con algunas imprecisiones, queda definitivamente determinada como pregunta que interroga por el sentido del ser. Ahora bien, sentido equivale a verdad, por lo cual ha de concluirse que esta investigación se mueve en la línea moderna, es decir, que se centra en el ente en cuanto verdadero, de

manera que su aportación consiste en una sustitución de la conciencia trascendental por el tiempo interpretado como el horizonte más amplio de la comprensión - otra vez el ente en cuanto verdadero - del ser. El planteamiento clásico tiene una amplitud propia que se debe a la distinción de los modos de decir el ser, y a la irreducción del ente en cuanto verdadero al ente en cuanto real. Por esta razón la propuesta de Heidegger no le afecta, en contra de la opinión expresada en el parágrafo 6 **(15)**.

15. Opinión que Heidegger reitera en los estudios que contiene la segunda fase de su filosofía, en que se ocupa de Platón y de Nietzsche y declara su interpretación de la metafísica como historia del Ser. Esta segunda fase no coincide por entero con lo que se suele llamar segundo Heidegger.

En lo que respecta a la segunda cuestión, conviene decir que la sustitución de la conciencia por el tiempo se le reveló como un proyecto fracasado pocos años después de publicar *Ser y tiempo*. Según parece, ello fue debido a una relectura de Nietzsche. La conexión nietzscheana del yo con la voluntad para el poder y de ésta con el eterno retorno es, según Heidegger, un último planteamiento metafísico. De este planteamiento no puede hacerse cargo la exégesis del tiempo propuesta en *Ser y tiempo*.

A mi juicio, esta vacilación se entiende si se tiene en cuenta que la voluntad de poder es una interpretación del fundamento externa al ente en cuanto verdadero, y que el presente de la voluntad no es el presente de una conciencia. Pero todo esto es una prueba más de que Heidegger no conecta con la inspiración de la filosofía clásica, en la cual la intencionalidad intelectual está claramente distinguida de la intencionalidad de la voluntad. Por otra parte, la tesis de que el conocimiento humano no es meramente presentativo, o bien de que la presencia de los objetos abstractos no esté aislada del tiempo, es claramente reconocida por la teoría clásica de la abstracción. No se abstrae tan sólo a partir de los objetos de la imaginación, sino de las imágenes en cuanto encuadradas por la intencionalidad de la memoria y de la cogitativa, que son facultades no formales sino intencionalmente referidas al pasado y al futuro.

En este comentario al lema de *Ser y tiempo* he adelantado una valoración de la primera fase del pensamiento de Heidegger, que matizaré a continuación.

II. COMENTARIO

A. PARÁGRAFO 1

1. *Resumen*.

La mencionada pregunta ha caído en el olvido; más aún, su omisión es sancionada hasta el punto de que a quien sigue haciendo todavía la pregunta se le tacha de error metódico. Claro está: si, como se suele decir, el ser es comprensible de suyo y por entero evidente, preguntar por él carece de toda justificación. Así pues, para notar la necesidad de reiterar dicha pregunta hay que discutir los motivos en que se basa el dispensarse de ella. Tales motivos son prejuicios. Estos prejuicios han surgido en una transmisión. Lo transmitido se ganó en un efectivo preguntar por el ser. Tal preguntar tensó la meditación de Platón y Aristóteles. Por eso puede hablarse de reiterar la pregunta - no es la primera vez que se pregunta - y de que la reiteración es necesaria: la transmisión trivializa lo que se ganó en aquel primer preguntar griego, el cual, por otra parte, fue un esfuerzo denodado pero parcial.

Los prejuicios aludidos son:

1. El ser es el más universal de los conceptos. Ya para Aristóteles su universalidad no es la de un género. En la terminología medieval ser es un trascendental. La unidad de este universal trascendental frente a la pluralidad de los géneros supremos - las categorías - fue establecida ya por Aristóteles como la unidad de la analogía. Pero las relaciones categoriales no son iluminadas por este criterio de unidad. La discusión medieval - tomista y escotista - de este último problema no arrojó nueva luz sobre él. Hegel, al designar el ser como lo inmediato indeterminado y ponerlo por base del despliegue de las categorías en su "lógica", desistió de plantear la cuestión. Así pues, si se dice: el ser es el más universal de los conceptos, esto no significa que sea el más claro, sino más bien, que es el más oscuro. Para no malentender a Heidegger ha de notarse lo siguiente: no niega el prejuicio; todo lo contrario, lo acepta si bien en orden a la reiteración de la pregunta.

En resumen, la oscuridad del concepto universalísimo de ser se debe a que su relación con las categorías y las relaciones entre estas últimas es un problema sin resolver. Bien entendido, el problema no está resuelto en tanto que el ser es el más universal de los conceptos y no se plantea la pregunta por su sentido.

2. El concepto de ser es indefinible: es lo que se concluye de su máxima universalidad. En rigor, esto significa que el ser no es determinable predicando de él un ente. Pero la indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta por su sentido, sino al revés: la justifica.

En resumen, el ser no es un ente justamente por ser indefinible. Pero esta diferencia exige preguntar por el ser, es decir, mantener la investigación dirigiéndola al ser, ya que ningún ente puede equivaler al sentido del ser.

3. El ser es el más comprensible de los conceptos: siempre y en cada caso usamos el término ser. Es el ser como cópula verbal, al que Heidegger llama "término medio". Pero la comprensibilidad muestra la incomprensibilidad, pues como término medio el ser se usa para conducirse en orden a entes. Este tercer prejuicio es muy significativo. Muestra que ya y en todo caso nos movemos en cierta comprensión del ser, o sea, que dicha comprensión no nos es ajena; todo lo contrario: es previa y sin ella no podemos aludir a ningún ente - en

especial, al ente que somos -. Pero el contar con una precomprensión del ser muestra la fundamental necesidad de reiterar la pregunta por su sentido.

En definitiva, la consideración de los prejuicios ha puesto en claro que ellos mismos justifican reiterar la pregunta, pero también que falta la respuesta, y que hasta la pregunta misma es oscura. Por eso, antes de intentar una respuesta hay que estudiar la pregunta para ejercerla y desarrollarla. Así se anuncia el parágrafo 2.

2. *Comentario*

En el modo de exponer los prejuicios se notan varios puntos importantes. Por lo pronto, el enfoque del tema del ser se hace predominantemente desde el punto de vista del ente veritativo. En efecto, se habla de concepto de ser en todos los casos: como el más universal, como indefinible y como el más comprensible. Por otro lado, Heidegger funda lo que llamaré inversión de los prejuicios - mostrar que justifican la pregunta en lugar de excluirla - en la distinción de ser y ente. Esta distinción aparece en todos los prejuicios. Si el ser es distinto de los entes, no puede entenderse como ente: estará más allá, no presente como ellos, y habrá que preguntar por él. Con esto es rechazada la preeminencia del ente real. Por eso la distinción de ser y ente no es la distinción real de Tomás de Aquino, para quien el ser es el acto de ser: lo más real. En rigor, Heidegger no apunta al ser, sino a su sentido - ente veritativo -.

Miremos ahora con mayor atención los prejuicios. El primero es expuesto como distinción entre el ser y las categorías - la alusión a la lógica hegeliana lo confirma -. Pero en Aristóteles las categorías pertenecen a uno de los modos de decir el ser; el ente real también se dice real según la potencia y el acto.

¿Cómo determina Heidegger el ente categorial? Es ésta una cuestión muy importante, que reaparece en el parágrafo 3. Sin embargo, y ya se puede vislumbrar, la admisión de este modo de decir el ente real no debe comprometer la preeminencia del ente veritativo; por el contrario, tendrá que asegurarla. En suma, las categorías se subordinarán por completo al sentido del ser. También es preciso establecer la conexión categorial - para la cual la analogía no es un criterio suficiente -. Esta conexión se alcanzará en la medida de la subordinación.

Ahora bien, el sentido del ser está por preguntar; por tanto, las categorías habrán de jugar en la pregunta: fuera de ella se desvinculan del sentido del ser. La mejor manera de poner el ente categorial al servicio del ente veritativo es interpretarlo como el mismo horizonte de su comprensión. Y si este horizonte es el tiempo, la conexión de las categorías será el tiempo mismo. Por eso, en definitiva, las categorías se agrupan en tres clases: el pasado, el presente y el futuro. Y como la comprensión del ser es el hombre, las categorías de Heidegger serán antropológicas.

La mostración del hombre como ente categorial, subordinado al sentido del ser en cuanto horizonte de su comprensión, es el cometido de la analítica temporal-existenciaria del "ser-ahí". El título de la Primera Parte del tratado (a esta Primera parte pertenece *Ser y tiempo*, como se dice en él parágrafo 8) es claro al respecto: *Exégesis del "ser-ahí" en la dirección de la temporalidad, y explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser*.

Las categorías de Heidegger no son las de Aristóteles ni las de Kant (tampoco las de Husserl ni las de N. Hartmann), sino primariamente los "existenciarios" (*Existenzialien*), o

sea, los rasgos del hombre de acuerdo con los cuales puede interpretarse como constituido o articulado en su ser por el tiempo, y el tiempo como horizonte de la comprensión del ser. La analítica existenciaria es la antropología de Heidegger. Pero no se trata de investigar al hombre como un ente más, sino de entenderlo en el seno del método que busca el ser - veritativo -. La noción heideggeriana de tiempo se construye de acuerdo con la interpretación categorial del hombre. En la Introducción este extremo se desarrolla en los parágrafos 3, 4 y 5 los cuales forman una unidad. En el parágrafo 1 está anunciado todo esto al formular la inversión del primer prejuicio. En el Planteamiento de la Primera Sección de *Ser y tiempo* se dice: "existenciarios y categorías son las dos fundamentales posibilidades de los caracteres del ser" **(16)**. La glosa de las categorías no humanas es también veritativa **(17)**.

El prejuicio segundo es presentado así: que el ser no sea definible, no significa que no sea "interrogable". Se enuncia con ello una elección dentro de las lógicas posibles en la construcción de la investigación. No se utilizará una lógica de definiciones - de predicables -, ni tampoco una lógica demostrativa, pues sin definiciones dicha lógica no puede jugar. Este punto es abordado en el parágrafo 2, al defenderse de la acusación de *circulus in probando* **(18)**. Por eso, el mismo parágrafo debe determinar la estructura formal de la pregunta. Se vuelve otra vez sobre la cuestión en el parágrafo 7, apartado B, que trata del concepto de logos **(19)**.

16. *Ibid*., p. 53.
17. Cfr. ibid. en conexión con parágrafo 7, apartado B.
18. *Ibid*., pp. 9-10.
19. *Ibid*., pp. 37-39.

Por otra parte, si el horizonte de la comprensión del ser es el tiempo, la lógica, como articulación, será el tiempo mismo, es decir, la conexión categorial en el sentido de Heidegger. Como es claro, ello comporta una formalización del tiempo en cuanto tal; ahora bien, esta lógica del tiempo se revelará, al final, carente de sentido o sujeta a dificultades insuperables. En efecto, una formalización, cualquiera que sea, es en presente. Pero entonces el tiempo no es un horizonte más amplio que la presencia. Por otra parte, una consideración lógico-formal, cualquiera que sea, es una determinación. Pero si el sentido del ser es ulterior y superior al ente - incluido el hombre -, ha de negarse que entre ser y ente exista una relación lógica necesaria: el ente puede interpretarse como una manifestación del ser, pero esta manifestación no está sujeta a necesidad alguna. Con otras palabras, el ser se manifiesta como quiere, de modo imprevisible, o aleatorio. Por esta vertiente, el planteamiento de Heidegger se desliza hacia el voluntarismo. De aquí la crisis provocada por la lectura de Nietzsche, a la se ha aludido.

A esta separación de la necesidad obedece también el que Heidegger replantee la pregunta de Leibniz: "¿por qué el ente y no más bien nada?". Este "más bien" no es decidible con un procedimiento lógico-formal, o deductivo. Nótese que si el ente es una posibilidad desde el ser, *nada* no significa no ser, sino no-ente: no cabe ente sin ser, pero sí cabe ser sin - o separado de - ente. Éste es el significado de *ser* como *nada*. La subordinación completa del ente real al ente veritativo disuelve, a fin de cuentas, la realidad en la verdad y el carácter fundamental del ente veritativo en algo diferente de un criterio

demostrativo formal. Si el ser se manifiesta en el tiempo, no cabe otra lógica que la modal: el tiempo es la posibilidad de la manifestación en cuanto tal; dicha posibilidad no depende de condiciones *a priori*, y no es, por tanto, necesaria en ningún sentido. La separación completa de posibilidad y necesidad es la versión heideggeriana de la lógica modal **(20)**. Según esto, la modalidad "posible" de la manifestación es simplemente epocal: hay épocas de manifestación y de ocultamiento, etc. La historiología es sustituida por la hermenéutica. Es el tema del parágrafo 6.

---

20. Paralelamente, Heidegger interpreta mal la lógica modal de Leibniz. No advierte que Leibniz no une posibilidad y necesidad en todos los casos.

Sería interesante comparar esta versión de la lógica modal con otras, además de las ya examinadas. Baste por ahora señalar que la versión heideggeriana de la posibilidad compromete sin remedio la propuesta del tiempo como horizonte de la comprensión: entre el tiempo y el ser hay una diferencia de nivel tal que impide admitir que el ser se deje "atrapar" - veritativamente - en el entramado formal del tiempo. Con ello la ampliación de la apertura respecto de la presencia se revela inadecuada: el ser queda más allá del tiempo, como presencia-oculta, que puede dejar al tiempo desasistido de fundamento. Así se deriva hacia un planteamiento mítico.

Con esto se corresponde la finitud insuperable de la posibilidad. Esta finitud es confesada en la interpretación de la muerte, y distingue netamente a Heidegger del idealismo, para el cual la modalidad posibilidad es infinita. La crítica del Saber Absoluto le lleva a construir una ontología de la finitud. En rigor, es la finitud de la posibilidad. La pregunta, consustancial a la filosofía desde su inicio, ¿qué tiene que ver la presencia con el tiempo? queda en definitiva sin contestar. Ahora bien, es claro después de lo dicho, y se comprobará en los parágrafos 6 y 7, que *Ser y tiempo* tiene como motivo responder a esta pregunta o, al menos, preparar la respuesta. Al no conseguirlo, *Ser y tiempo* es un fracaso sin paliativos: por interesantes que sean algunas de sus aportaciones, en la línea de sus propios propósitos filosóficos no logra ningún resultado. Por esta razón, los discípulos de Heidegger han aprovechado sólo algunos aspectos de su filosofía. Entre éstos es de destacar la noción de verdad como hermenéutica (Gadamer). No podemos detenernos ahora en el examen de esta versión del ente veritativo.

El tercer prejuicio es formulado así: nuestro trato con los entes - incluido el ente que soy - es imposible sin cierta comprensión del ser. Esta comprensión del ser es la cópula verbal, autocomprensible y, a la vez, enigmática. Se plantea con ello la cuestión del juicio. Esta cuestión es muy antigua. Desde Aristóteles el juicio es el lugar de la verdad. Heidegger es ambiguo en este punto, pues discrepa de la noción de verdad judicativa. Para Aristóteles esta verdad es la adecuación explícita de la mente con la cosa. Para Heidegger este sentido de la verdad es secundario, porque para él el ente veritativo es más importante que la cosa real y no puede medirse por ella. Por eso la conexión judicativa, que es una conexión de entes, no es clara, y se dice enigmática en cuanto que tal conexión.

De esta manera se invierte el prejuicio y se justifica la necesidad de preguntar por el sentido del ser, el cual no es agotado por la conexión judicativa. Como se ve, Heidegger procede de una manera sorprendente: acepta que la cópula verbal es cierta comprensión del ser, y sostiene que como cópula verbal el ser es el más comprensible de los conceptos **(21)**.

Por otra parte, hay que preguntar por ella, es decir, separarla del ente. Dicho procedimiento se explica así: como elemento de una pregunta, la cópula verbal no es un elemento del juicio; preguntar no es juzgar. Naturalmente, es problemático que la cópula verbal lo siga siendo si deja de serlo, esto es, que quepa considerarla como elemento de la estructura de la pregunta, pues, como digo, una pregunta no es formalmente un juicio - si se entiende que lo es, no es posible el tratamiento heideggeriano del tercer prejuicio - y la cópula verbal es la formalidad del juicio mismo. Esta diferencia se presta a un escamoteo de la cópula verbal.

21. Es extraño llamar concepto a la cópula verbal, y más todavía llamarla concepto, o preconcepto, del ser.

Heidegger necesita establecer cierta comprensión, y precisamente insuficiente, del ser para que la pregunta por el ser tenga alguna base, pues la pregunta no puede partir de cero: implica cierto saber y cierto no saber - si no se sabe algo no cabe preguntar; si no se ignora algo, tampoco -. En el parágrafo 2 se dirá que la comprensión del ser como término medio es vaga, pero también un *factum*. Manifiestamente, esta declaración es dogmática y, a la vez, equívoca. ¿Qué significa aquí *factum*? ¿Cómo puede decirse que el término medio es un concepto si es un *factum*? ¿Cómo sostener que es un concepto enigmático y, a la vez, que lo buscado al preguntar es el sentido del ser, es decir, el concepto de ser? Probablemente, el término *factum* se emplea en un sentido kantiano: lo indemostrable y, no obstante, completamente seguro en un orden racional, si bien en Heidegger el orden racional es sustituido por la comprensión del ser: el *factum* sería dicha comprensión, es decir, la existencia humana. Kant admite como *factum* en la *Crítica de la razón pura* el objeto de experiencia, y la moralidad del sujeto trascendental en cuanto yo quiero en la *Crítica de la razón práctica*. El primer sentido del *factum* se precisa - según Kant - al menos para formular la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo pensable.

Señalemos, por último, que la cuestión de la cópula verbal puede formularse de otras maneras. Por ejemplo, Tomás de Aquino relaciona la estructura de la proposición con el ente *per accidens* (otro de los modos de decir el ente según Aristóteles). Siguiendo esta observación, cabe plantear el problema de la relación del ente veritativo con el ente *per accidens*. Este problema está justificado por la diferencia entre el ente veritativo y el ente real.

Con otras palabras: si el ente veritativo goza de entera supremacía sobre el ente real - es el punto de vista del idealismo -, no puede ser en modo alguno accidental, sino completamente necesario. El término medio puede ser entendido como precomprensión y *factum* por no estar fundado, pues, según se ha visto al comentar el segundo prejuicio, en Heidegger lo accidental - en el sentido de aleatoriedad, que también es aristotélico - no puede separarse de su versión de la posibilidad, pues el ser se manifiesta modalmente al margen de toda necesidad. También es relevante el enfoque de la cópula verbal que propone Leibniz. Este enfoque depende de otra manera de entender la lógica modal. A su vez, la diferencia entre la noción de verdad hermeneútica y la noción de verdad tal como es discutida por la llamada filosofía analítica - todavía inmadura como teoría filosófica - obedece al olvido por los analíticos de los planteamientos modales y a su preferencia por la lógica extensional. La discusión entre los filósofos hermeneúticos y los analíticos no parece susceptible de decisión.

En el parágrafo 7, apartado B, Heidegger estudia la proposición como una versión del logos sin mencionar la cuestión de la cópula verbal.

B. PARÁGRAFO 2

1. *Resumen*.

La pregunta que se debe plantear es la que interroga por el sentido del ser; por ser la debida, tal pregunta es la pregunta fundamental; por ser fundamental, esa pregunta requiere que se llegue a "ver a través" de ella adecuadamente. De aquí que haya de dilucidarse lo que en general es inherente a una pregunta.

Ante todo, Heidegger señala que todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene una dirección previa que le viene de lo buscado. Esto parece claro: en otro caso la pregunta se desorientaría, o ni siquiera se podría comenzar a preguntar. A continuación se enuncian los elementos estructurales del preguntar:

- Aquello *por* lo que se pregunta (*Erfragtes*): es la verdad que se busca.

- Aquello *de* que se pregunta (*Gefragtes*): es, digamos, el sujeto del primer elemento, o mejor, su supuesto, pues no está claro que se trate de un genitivo subjetivo. La conexión entre *de* y *por* no es proposicional.

- Aquello *a* que se pregunta (*Befragtes*): si la pregunta es completa, este elemento es distinto del segundo; aquello por lo que se pregunta no es *de* aquello *a* que se pregunta.

Si la pregunta es teórica o investigadora, es decir, si trata de concebir aquello de que se pregunta, tiene como meta *aquello que se pregunta* (o mejor, aquello *por* lo que se pregunta. Como se ve, el primer elemento es el más importante).

- *Aquél que* pregunta (*Frager*): la pregunta es un preguntar, es decir, la conducta del ente que pregunta, y por ello la pregunta tiene un peculiar "carácter de ser". Preguntar es ser en orden al ente que pregunta. Está por ver si este elemento y el tercero coinciden o no, y también si es compatible con el primero. Pero ya es claro que este cuarto elemento requerirá un tratamiento particular. De aquí los parágrafos 3, 4 y 5.

Veamos ahora cómo juegan estos elementos estructurales en la pregunta por el sentido del ser:

- Aquello *por* lo que se pregunta: es el sentido del ser.

- Aquello *de* que se pregunta: es el ser. El ser no es el ente; paralelamente, el sentido del ser no es el sentido del ente. El ser de los entes no "es", él mismo, un ente.

- Aquello *a* que se pregunta: es el ente. Ahora bien, hay muchos entes; ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. Esto plantea una dificultad. Si el ente es aquello a que se pregunta, es el punto de partida de la pregunta; por tanto, es menester asegurar por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Por otra parte, el ser está implícito en todos los entes - como se vio en la discusión del tercer prejuicio -. ¿De qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser? ¿Es este ente arbitrario, o un determinado ente tiene preeminencia en el desarrollo de la pregunta por el ser? ¿Cuál es ese ente y en qué sentido tiene preeminencia? Como era de esperar, Heidegger va a sostener que ese ente es *aquél que* pregunta.

- *Aquél* que pregunta: es el ente que somos en cada caso nosotros mismos. Este ente tiene, entre otros rasgos, la "posibilidad de ser" del preguntar. Heidegger lo designa con el término *Dasein* - "ser ahí" -. Según todo lo dicho, desarrollar la pregunta significa: hacer "ver a través" de un ente - el que pregunta - bajo el punto de vista de su ser. Por lo demás, el preguntar - en esta pregunta - está determinado esencialmente por aquello que se pregunta en dicho preguntar. Aquí se afronta la objeción del círculo: tener que determinar, ante todo, un ente en su ser, y querer hacer luego, y únicamente sobre esta base, la pregunta que interroga por el ser, ¿no es moverse en un círculo, o sea, dar por supuesto para desarrollar la pregunta aquello que aporta la respuesta? La solución de Heidegger es la siguiente: por lo pronto, las objeciones formales son estériles. Pero, además, no hay círculo: los entes pueden determinarse en su ser sin que para ello tenga que disponerse ya del concepto explícito del sentido del ser. Dar por supuesto el ser no es lo mismo que disponer de su concepto - que es aquello por lo que se pregunta -.

Como se ve, Heidegger hace jugar aquí la diferencia entre la comprensión del ser como término medio y lo que se busca al preguntar - recuérdese la discusión del prejuicio tercero en el parágrafo anterior -. Lo que se da por supuesto es dicha precomprensión, la cual es inherente al *Dasein* y no tiene nada que ver con el poner el fundamento de una deducción. La comprensión del ser como término medio es oscura y vaga, y tan indeterminada como se quiera. Pero es un *factum* y es susceptible de aclaración. Su aclaración se obtendrá del concepto de ser al que se apunta con la pregunta. Con otras palabras, no hay circulo lógico *in probando* porque preguntar no es demostrar. Pero sí hay un circulo: es la noción de círculo hermenéutico.

Por otra parte, con lo dicho queda apuntada la preeminencia del *Dasein*: el preguntar es esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta (el ser). El ente que pregunta es aquél que debe funcionar primariamente como aquél a que se pregunta - en la pregunta que interroga por el sentido del ser -. Esta preeminencia es ontológica y óntica **(22)**.

---

22. De aquí los parágrafos 3 y 4 y su continuación en el 5, que son la auténtica justificación de *Ser y tiempo*. De todos modos, el parágrafo 2 es el más general; los tres siguientes desarrollan uno de sus aspectos, por lo cual son en la Introducción como un interludio; el parágrafo 2 conecta con el 7 y, por su parte, el 1 con el 6. Por esta razón, la Introducción de *Ser y tiempo*, es más amplia que lo publicado del tratado que anuncia y puede estudiarse como un texto independiente.

2. *Comentario*

El sentido del parágrafo es bastante claro. Heidegger intenta mostrar que la pregunta por el ser consta de cuatro elementos estructurales, y que si el tercer elemento no es un ente cualquiera, sino el hombre, los problemas de conexión entre dichos elementos pueden resolverse, es decir, formular efectivamente la pregunta. Pero sustentando todo esto hay todavía algo más: es lo que aparece en la expresión "ver a través" de la pregunta. Si la pregunta no permite ver a través de ella, no sirve para el propósito central de *Ser y tiempo*. Tal propósito puede entenderse si se recuerda la influencia de Natorp en Heidegger.

Según he dicho, Natorp discute el idealismo de Husserl apelando a la imposibilidad de objetivar el sujeto. Esta observación es muy kantiana; aquí la expondremos en los siguientes términos: el yo no se puede conocer objetivamente porque, al ser el que conoce, está presupuesto a todo conocimiento objetivo, por lo cual al objetivarlo queda fuera de su propia objetivación. Más que de un círculo se trata de un proceso *in infinitum*, o de la imposibilidad de una reflexión pura. Pues bien, si no se remueve la formulación de la aporía de Natorp, *Ser y Tiempo* es detenido de entrada, no puede ni siquiera formularse como proyecto filosófico. Si el hombre no comparece en una investigación sobre el sentido del ser, si el cognoscente es extraño o ajeno al ente en cuanto verdadero, el conocimiento y la verdad son un enigma insoluble, o bien hay que decir que el yo es el fundamento de la verdad, lo cual desvanece la ontología de *Ser y tiempo*. Heidegger intenta comprender al hombre desde el sentido del ser - pastor o guardián del ser le llama en otros lugares -. Ahora bien, comprender al hombre como comprensión ¿de qué? No exactamente de sí mismo, sino del ser como sentido.

Así pues, frente a Natorp, se ha de excluir que el hombre pretenda definirse en términos de relación consigo, de reflexión o autoconciencia. El hombre sólo se entiende si es el que entiende el ser: el hombre es relativo al ser - no a sí mismo - puesto que el ser es la consideración fundamental de la verdad, aunque no en términos de necesidad lógico formal, sino como lo que se busca interrogativamente. Por lo mismo, el hombre ha de comparecer en la pregunta, tiene que ser uno de sus elementos estructurales. Y para que este comparecer no deje fuera ninguna radicalidad humana, la pregunta tiene que permitir "ver a través" de ella.

El "ver a través" sustituye a la reflexión y a la autoconciencia: por decirlo así, es la transparencia de una dirección en todo su curso y no una autopresentación circular; un encontrar-se en el ir al encuentro en una búsqueda. Heidegger utiliza la palabra *Befindlichkeit* para designar este importante rasgo humano. El término significa encuentro y sentimiento **(23)**. Tal dualidad de sentidos explica el matiz sentimental, incluso patético, que tiñe todo el libro. El encontrarse es la categoría central del análisis existenciario del *Dasein*.

23. Algo parecido al significado de ¿cómo se encuentra usted? en español.

El sentimiento revelador por excelencia es la angustia. La angustia lleva más allá del ente y, por tanto, al ser: es el encuentro con la nada (en el marco de la exégesis a la pregunta de Leibniz antes citada). Otra de las publicaciones del ciclo de *Ser y tiempo*

titulada *¿Qué es metafísica?* desarrolla algunos aspectos de este significado ontológico veritativo de la nada. La crítica neopositivista se ha ensañado en la denuncia de carencia de significado de las proposiciones heideggerianas acerca de la nada. Desde el criterio empirista de significado la nada carece de valor veritativo; pero dicho criterio es rudimentario.

En lo que respecta a la estructura de la pregunta, conviene resaltar la diferencia entre aquello *a* y aquello *de* que se pregunta, es decir, la diferencia entre ente y ser. En esta diferencia, y en la correlativa cuestión del ente preeminente, se cifra el distanciamiento de Heidegger respecto de la interpretación del hombre como ente definible en función de otros entes. Aclaremos brevemente este extremo. Según se ha indicado, la objeción de Natorp es neutralizada negando la interpretación del hombre como autosuficiencia relacional o conciencia reflexiva. Pero todavía es posible definir al hombre como ente problemático, o no autosuficiente, y entender que la solución de sus problemas se logra en el trato con otros entes. Esta definición equivale a la noción de interés (*inter-esse*). El hombre se define como interesado por las cosas - reales - en cuanto necesitado de ellas, e incapaz de mantenerse sin ellas.

Pues bien, la distinción entre aquello *a* y aquello *de* que se pregunta es un intento de neutralizar esta definición: el hombre no es un ente entre los entes - de aquí arranca la noción heideggeriana de mundo -. El hombre es relativo al ser, no a los entes, o sólo se conduce respecto de entes desde el ser: este es el modo de reaccionar contra las antropologías del siglo XIX centradas en la noción de interés, en especial, el liberalismo radical y el marxismo. Conviene señalar que la reposición de la noción de interés por los epígonos de la escuela de Frankfurt (Habermas, por ejemplo) obedece en gran parte a la percepción del virulento antimarxismo heideggeriano. En resumen, si se atiende a Heidegger, caben tres antropologías:

- El hombre es un ente entre entes, un ente más, y su rasgo esencial es el interés. Para Heidegger, en cambio, el hombre es el ente preeminente, por lo cual su relación con los otros entes es pragmática o dominante, pero no necesaria.

- El hombre puede aislarse de los otros entes y recabar su autosuficiencia; no es un ente más, ya que su rasgo esencial es la autoconciencia. Para Heidegger esto es una pretensión imposible. Con todo, no debe excluirse que, en cierto modo, el hombre albergue esta pretensión. Pero no insistiré en este punto.

- El hombre es el ente relativo al ser como sentido, y su rasgo esencial es el ver "a través de", el ir al encuentro interrogativo.

A partir de estos tres planteamientos, contenidos *in nuce* en el denso parágrafo 2 de la Introducción de *Ser y tiempo*, Jesús Arellano ha propuesto lo que él llama *Teoría de los modelos ontológicos*. Se trata de una teoría sugestiva y profunda. Aquí me limito indicarlo.

A mi juicio, sin embargo, la temática de este parágrafo ofrece algunas dificultades serias. La principal es la siguiente: la estructura formal de la pregunta no está bien articulada. Dicho defecto no puede ser remediado porque la pregunta no es el método de la ontología. Expuestas brevemente, las deficiencias estructurales de la pregunta son éstas: la primera es la distinción entre aquello *a* y aquello *de* que se pregunta. Por interesante que sea esta distinción, tiene el inconveniente de suponer el ser respecto de su sentido -

distinción entre aquello *de* y aquello *por* que se pregunta -. Pero esto limita la radicalidad de la investigación: si el ser como sentido se distingue del ente, no hay ninguna necesidad de proporcionarle un supuesto en tanto que distinto. Claro está que la pregunta sí lo necesita, pues no puede partir de cero. Además, si ha de superarse la presencia, es preciso proceder más allá del supuesto. Por otra parte, aunque se acepte, por obvio, que el sentido del ser es el del ser, ¿qué significa el ser fuera de su sentido? ¿El sentido del ser es el ser del sentido? Heidegger no admitiría esta inversión que compromete la preeminencia de la verdad. Pero hay aquí una oscilación sin resolver. Ahora bien, si la pregunta necesita un supuesto y el ser en cuanto distinto del ente no lo necesita, la pregunta no es el método de la ontología **(24)**.

24. Me parece que Heidegger ha notado esta dificultad, pero no la ha resuelto. N. Hartmann la ha percibido de un modo basto, en consonancia con su versión de la modalidad.

La segunda deficiencia estructural radica en la preeminencia del que pregunta. Según la preeminencia atribuida al *Dasein*, en el hombre se da una distinción y una conexión entre ente y ser, o sea, entre aquello *a* y aquello *de* que se pregunta. El hombre es ontológico y no meramente óntico. Pero esta conexión obliga a conceder al hombre un ser peculiar, que no es el ser en general, y que Heidegger llama existencia (*Exsistenz*). La existencia es la articulación de la analítica existenciaria, es decir, de la interpretación categorial del hombre. La distinción entre la existencia y el ser en general conlleva una dificultad confesada en el parágrafo 83, el último, de *Ser y tiempo*, que lleva el significativo título: *La analítica temporal-existenciaria del ser ah y la cuestión ontológico-fundamental del sentido del ser en general*. En suma, es claro que a los elementos estructurales de la pregunta por el sentido el ser se ha añadido una diferencia en el *de*, pues el ser humano y el ser en general no son lo mismo. Con ello la idea de un "ver a través" de la pregunta se derrumba, o no alcanza al ser en general; por eso *Ser y tiempo* se detiene.

La razón profunda de estas dificultades está en la preferencia heideggeriana por el ente veritativo. Ello implica cierto descuido en el tratamiento del ente real. Sin duda, la doctrina aristotélica de la pluralidad de los modos de decir el ente plantea una problemática muy amplia, la cual no puede ser afrontada si ni se toma en cuenta la pluralidad entera: y Heidegger no lo hace. El progreso de la metafísica está vinculado a la aceptación de la citada doctrina aristotélica y al hallazgo de algún criterio de unificación de la pluralidad con que el ente se dice. Parece claro que Aristóteles propone como criterio de unificación la analogía; a su vez, la propuesta heideggeriana se contiene en este parágrafo 2, es decir, en la estructura de la pregunta. Pero esta propuesta se queda corta porque no abarca por completo la pluralidad del decir el ente, sino sólo el ser veritativo y el ser según las categorías - el análisis existencial -.

Volveré sobre estos problemas en el comentario al parágrafo 7, apartado C.

C. PARÁGRAFO 3

1. *Resumen*.

A algunos puede parecer que esta pregunta es inútil, o tan sólo asunto de una especulación que se cierne en el aire, o en el ámbito de las más generales generalidades. Interesa mostrar que no es así, sino que, por el contrario, la pregunta por el ser es la pregunta más primaria y, a la par, la más concreta. Heidegger desarrolla este asunto, ante todo, respecto de la investigación científica.

Las ciencias fijan su campo de consideración de una manera ingenua y rudimentaria. Las estructuras fundamentales de cada campo científico se efectúan en el nivel de una experiencia e interpretación pre-científicas del sector en el que se acota el campo de la ciencia. El verdadero progreso de la investigación científica no consiste tanto en recoger los resultados y recluirlos en "tratados", cuanto en el preguntar por las estructuras fundamentales y por los conceptos fundamentales de cada campo científico. El verdadero "movimiento" de las ciencias es la revisión de conceptos fundamentales, la cual puede ser más o menos radical. En definitiva, el nivel alcanzado por una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En la actualidad (1927) se ha despertado en las distintas disciplinas la tendencia a poner la investigación sobre nuevos fundamentos. Así ocurre en la Matemática - polémica entre formalismo e intuicionismo -, en la Física - teoría de la relatividad -, en Biología - búsqueda de un concepto nuevo de la formalidad del ser viviente -, en las Ciencias Históricas del espíritu - búsqueda de la realidad histórica a través de la tradición, expresión y transmisión - y en Teología - la teología empieza a comprender la idea de Lutero: su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de una primaria cuestión de fe -.

Los conceptos fundamentales de una ciencia son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza el dominio de cosas, o la base de todos los objetos temáticos de una ciencia. La genuina definición y fundamentación de estos conceptos se logra en un escudriñar previo al mismo campo temático de la ciencia. Semejante indagación previa y creadora de conceptos fundamentales no es otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de ciertos entes. Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas, por lo cual la fundamentación de la ciencia se diferencia radicalmente de la lógica, la cual va siempre a la zaga pues se limita a investigar el método de un estadio accidental de una ciencia. Pero este preguntar sobre los conceptos fundamentales de las ciencias precisa él mismo de un hilo conductor, por cuanto todo indagar en el ser de los entes deja por dilucidar el sentido del ser en general. Así pues, el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser ha menester de una previa comprensión de lo que mentamos propiamente con la expresión "ser", puesto que en este campo no se puede proceder deductiva ni constructivamente.

En suma, la pregunta que interroga por el ser apunta a la condición de posibilidad de las ontologías mismas, las cuales a su vez son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan. Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser. En una palabra, la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser se refiere a cualquier investigación ontológica regional y, por tanto, también a toda ciencia particular.

2. *Comentario*

Como se ve, en este parágrafo se intenta justificar la preeminencia ontológica de la pregunta por el ser en función de la noción de crisis de fundamentos en la ciencia y de la idea de ontologías regionales categoriales. De este último tema ya se había ocupado Husserl. En lo que respecta al primero, Heidegger refleja la situación de la ciencia en su tiempo. Hoy, más que de una crisis de fundamentos de la ciencia, se suele fijar la atención en la crisis del estatuto humano de la ciencia misma. La base de la exposición es la convicción, ya aparecida en el parágrafo 2, de que es una conducta más propia del hombre preguntar por el sentido del ser que hacer ciencia. Si en todo conducirse respecto de entes está implícita la comprensión del ser, va de suyo que ninguna ontología regional se fundamenta al margen del sentido del ser en general.

Sin embargo, la apelación a las ontologías regionales o a la ontología en general, tanto en la formulación de Husserl como en la de Heidegger, no ha proporcionado ningún criterio para un progreso científico. Desde luego, fuera de esta declaraciones y de otras del mismo corte, falta por completo lo que podríamos llamar una *via descensionis*, es decir, una mostración de que lo ganado en la ontología general sea de alguna utilidad para la ciencia. Por otra parte, los intentos de aplicar sus ideas por parte de algunos científicos - sobre todo en el campo de la psiquiatría: por ejemplo, Biswanger - no fueron aprobados por Heidegger. También es dudoso que su influencia en algunos teólogos refleje con fidelidad la postura heideggeriana respecto de la fe católica, de la teología y de la dogmática. De todos modos es oportuno intentar aquí una averiguación acerca del significado que da a la fe cristiana. Es claro que en este punto está muy influido por Lutero, al que quiere purificar de la interpretación gnóstica o monofisista a que le sometió Hegel.

Heidegger separa con toda nitidez la fe de la filosofía. Pero, por otra parte, sostiene que el hombre es una relación al ser, del cual depende y al que se subordina. Ahora bien, si se acepta que esta subordinación es completa, y no se dice que el ser es Dios, el divorcio entre fe y filosofía no parece dejar ningún lugar para aquélla, y hay que decir que la idea de filosofía cristiana es un círculo cuadrado. Con otras palabras, la cuestión es ésta: si Dios no es el sentido del ser, la dedicación a la filosofía deja en suspenso la fe. Si la conducta del hombre en orden al ser es la pregunta, ¿cómo interpretar la conducta del hombre en orden a Dios en términos de fe? Es más que dudosa la reserva de un ámbito para la fe en aquél para el que la correspondencia interrogante del hombre con el ser es completa.

Quizá se alegue: el hombre es una persona; al menos esto parece dejarse abierto si se dice que el hombre es aquél, es decir, alguien, un ser personal, que pregunta. La cuestión ahora sería si, por su parte, aquello por lo que se pregunta, es decir, el sentido del ser, es también personal. Si lo es, parece inevitable decir que el ser es Dios; si no lo es, parece inaceptable que una persona pueda subordinarse a una verdad impersonal. Pero en *Ser y tiempo* la noción de persona se considera inadecuada para caracterizar el ser del que pregunta. Hay aquí una resistencia que Heidegger no dejó nunca. Todavía cabe esperar alguna declaración en los escritos póstumos, que son muy abundantes y están en curso de publicación. En cualquier caso, el tono patético que domina *Ser y tiempo* y su carácter de una ontología de la finitud, hacen a este libro difícilmente compatible con la fe católica. Sólo la persona es capaz de fe **(25)**.

---

25. Claro está que si se reduce la fe a la soteriología, a lo que propende luteranamente Heidegger, habría que preguntar si da algún valor de salvación al sentido del ser o a la pregunta por él. Parece claro que no. Preguntar es el modo más acusado o "avanzado" de pensar, pues pensar es pensar lo que merece ser pensado, y esto es lo impensado. Tener fe no es pensar en este intenso sentido, sino, más bien, dispensarse de pensar por sentirse y encontrarse completamente seguro - salvado -. La *Befindlichkeit*

excluye, sin más, la seguridad. Es un modo de subordinarse al sentido y a la tarea de pensar al margen de cualquier seguridad; más aún, problematizando cualquier tema que se condense en la marcha del pensar. Rigurosamente: Heidegger esquiva cualquier *crescendo* o intensificación y socava cualquier progreso en la medida en que ahonda el pensar. Esquivar el crecer es aumentar lo hueco, profundizar en el abismo. Penosa derelicción.

Por último, señalaré que Husserl y Heidegger difieren en la formulación del tema de las ontologías regionales y de la ontología general. Esta diferencia es debida a la eliminación de las categorías formales que en Husserl juegan un papel primario; en cambio, para Heidegger el sistema de categorías de la ontología no rebasa el nivel de los contenidos materiales. Husserl concede a la lógica formal un valor veritativo que Heidegger le niega. Por eso, para Husserl el punto de vista de *Ser y tiempo* no está libre del reproche de psicologismo. Pero, en rigor, la cuestión hay que verla más bien en la compatibilidad entre un sistema de categorías distinta de los existenciarios y éstos últimos. Hasta cierto punto esta cuestión es examinada en el parágrafo 4, pero, al menos en su obra publicada en vida, Heidegger no le dedica demasiada atención y la resuelve de modo sumario. En principio, categorías de contenido material parecen ser categorías reales. Sin embargo, la preocupación heideggeriana por el ente veritativo es primaria; su enfoque deriva, en última instancia, del idealismo, o también de su primera formación escotista, aunque su pretensión de sustituir la conciencia por el tiempo para ampliar el horizonte de la comprensión del ser le separe del idealismo anterior.

D. PARÁGRAFO 4

1. *Resumen*.

La preeminencia científico-material de la pregunta por el ser no es la única. La ciencia puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación; pero esta definición no proporciona el sentido último de la ciencia. La ciencia es un modo de conducirse el hombre y tiene por eso la forma de ser de este ente. Sin embargo, la investigación científica no es la única ni la más inmediata forma de ser posible de ese ente, el cual es un ente señalado. En este parágrafo Heidegger, anticipando análisis posteriores, trata de hacer ver lo que el "ser ahí" tiene de señalado. Lo expone como sigue:

El "ser-ahí" no se limita a ponerse delante, como un ente entre otros entes. Es un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* su ser (*in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*). O lo que es igual, el "ser relativamente a su ser" es para el "ser-ahí" una "relación de ser", por lo cual el "ser-ahí" se comprende en su ser. A este ente, con su ser y por su ser, le es abierto su ser, aunque de un modo más o menos expreso. La comprensión del ser es una "determinación de ser" del "ser-ahí". Lo ónticamente señalado del "ser-ahí" reside en que es ontológico. "Ser ontológico", antes de desarrollar una ontología, es decir, de preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, es lo

"preontológico".

Heidegger llama "existencia" al ser relativamente al cual, y como suyo, siempre se conduce de algún modo el "ser-ahí". La esencia del "ser-ahí" reside en que en cada caso es su ser como ser suyo, por lo cual no puede definirse tal esencia indicando un qué de contenido material. El término *Dasein* expresa puramente el ser, y por eso es elegido. Con otras palabras, "ser-ahí" no es un contenido material, sino más bien, una posibilidad de ser él mismo, o no. Aquí se establece la distinción entre comprensión "existencial" (*existenzielle*) y comprensión "existenciaria" (*existenziale*). La primera es una consecuencia de la segunda, y tiene un carácter más bien óntico. La segunda es la estricta estructura de la existencia. El complejo de estas estructuras se llama "existenciariedad" (Existenzialität). El análisis de este complejo estructural es la analítica existenciaria del "ser-ahí". El desarrollo de esta analítica es *Ser y tiempo*, en ella aparece el sentido peculiar del ente categorial.

Ahora bien, en la constitución del ser del ente que existe está ya implícita la idea del ser. Por eso, la analítica del "ser-ahí" depende de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general y sin ella no puede acabarse. Como se ve, vuelve a aparecer la idea de círculo hermenéutico.

Según esto, la ontología fundamental, la única de que pueden surgir todas las demás, es la analítica existenciaria. Aunque las ciencias son modos de ser del "ser-ahí" en que éste se conduce relativamente a entes que él no necesita para ser él mismo - pues el hombre no es un ente entre los entes -, la comprensión del ser inherente al "ser-ahí" es, con igual originalidad, comprender lo que se llama un mundo y comprender el ser de los entes accesibles dentro del mundo. En suma, el "ser-ahí" tiene una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica: está determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: por estar determinado por la existencia el "ser-ahí" es ontológico, es decir, le es inherente comprender el ser de todos los entes que son de una forma distinta de la de "ser-ahí". Esta comprensión es un ingrediente (*Konstituens*) de la comprensión de la existencia. La tercera preeminencia del "ser-ahí" es ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. Con esto se muestra que el "ser-ahí" es aquél a quien se pregunta con preferencia a los demás entes en la pregunta por el sentido del ser de que se trató en el parágrafo 2.

A continuación Heidegger indica que la tercera preeminencia, u óntico-ontológica, del "ser-ahí" se vio pronto, e interpreta en este sentido la frase aristotélica (*De Anima*, III, 8, 431 b 21) según la cual el alma es en cierto modo todos los entes. Esta tesis se remonta a Parménides y la recogió Tomás de Aquino en una deducción de los trascendentales, es decir, de los caracteres del ser que están por encima de toda consideración genérico-material de un ente y convienen necesariamente a todos. También el ser *verum* es un trascendental que se demuestra apelando a un ente, el alma, que, por su forma de ser, tiene la peculiaridad de convenir con cualquier otro ente (*ens quod natum est convenire cum omni ente*). Heidegger sostiene que esta preeminencia óntico-ontológica fue vista por los filósofos citados, pero sin llegar a aprehender al "ser-ahí" mismo en su genuina estructura ontológica y sin ver en ella un problema orientador **(26)**.

---

26. De acuerdo con lo dicho en la nota anterior, este problema orientador es simple aumento de lo hueco. No es ninguna orientación en el sentido de indicar una meta, pues dirigirse a una meta es apartarse del sentido del ser, que es un puro enigma. Así entendido, ni en Aristóteles ni en Tomás de Aquino hay percepción de ningún problema orientador.

En conclusión, el "ser-ahí" funciona como el ente al que hay que preguntar sobre su ser con fundamental anterioridad, es decir, como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente antes de que el preguntar mismo deje "ver a través" de él. La pregunta que interroga por el ser es, nada más, la radicalización de una "tendencia de ser" inherente esencialmente al "ser-ahí" mismo, a saber: la preontológica comprensión del ser. El "ser-ahí" es el ente que, ya en cada caso, en su ser se conduce relativamente a aquello por lo que se pregunta en esta pregunta.

2. *Comentario*

Este parágrafo ofrece cierta complejidad, pero su sentido es menos difícil de lo que pudiera parecer. Nos encontrarnos en él con la distinción entre comprensión existencial y existenciaria. Esta distinción ha sido ya aludida en el comentario al parágrafo 2, pues claramente tiene que ver con la primera y la tercera de las antropologías allí esbozadas. Tiene que ver, asimismo, con la interpretación categorial del hombre y con el propósito de entenderlo desde el ser veritativo.

En este mismo sentido, Heidegger interpreta los pasajes de Aristóteles y de Tomás de Aquino a los que recurre. También nos encontramos con la peculiaridad del ser propio del hombre - la existencia - cuya estructura o comprensión existenciaria es, repito, la conexión categorial que al final se revelará como la misma articulación del tiempo, es decir, como el horizonte de la comprensión del ser. Sobre esto se insiste al final del parágrafo. Las dificultades que esto conlleva también han sido señaladas en el comentario al parágrafo 2.

Además, en este parágrafo, y de acuerdo con su título, aparece la idea de la analítica existenciaria como ontología fundamental. Esto sólo es posible si el hombre no sólo comprende su ser, sino el de los otros entes, y si esta última comprensión es un constitutivo de la comprensión de la existencia.

A primera vista, este planteamiento parece ser una reposición del subjetivismo. Pero hay que tener en cuenta que la preeminencia óntico-ontológica del hombre es relativa a los otros entes y a las respectivas ontologías, pero no al ser, o a la ontología por antonomasia, pues en orden a ésta el hombre está subordinado. La preeminencia respecto de los entes mira a salvaguardar la preeminencia del ser y a remachar la preferencia heideggeriana por el ser veritativo. En efecto, si los otros entes fueran por completo independientes del hombre, aparecería sin remedio la cuestión del ente real. Además, la preeminencia del hombre es debida a su carácter de comprensión del ser. Esto es lo que merece una discusión especial.

Para enfocar esta cuestión resaltemos dos expresiones de Heidegger: el "ser-ahí" es el ente en cuyo ser *le va* su ser **(27)**; la comprensión preontológica del ser es una "tendencia de ser" inherente al ser del "ser-ahí" **(28)**. La primera expresión - *le va* su ser - ha de relacionarse con la ya aludida noción de *Befindlichkeit*, así como con la de "cura" (*Sorge*). La "cura" es el ser del "ser-ahí" y es estudiada en los parágrafos 39-44 de *Ser y tiempo* en relación con el tema de la realidad del mundo (parágrafo 43) y con el tema de la verdad (parágrafo 44). En estos parágrafos se comprueba la subordinación del ente real al ente veritativo **(29)**. Por otra parte, de esta expresión deriva la tesis según la cual la esencia del "ser-ahí" no es un qué de contenido material **(30)**.

27. Cfr. *ibid*., p. 14.
28. *Ibid*., p. 18.
29. Cfr. *ibid*., p. 243-244.
30. Cfr. *ibid*., p. 15.

Esta tesis se entiende a veces como una negación de la naturaleza humana, o una disolución de la esencia del hombre en la temporalidad. Pero esto ha de matizarse. Heidegger quiere decir, más bien, que el hombre no es un ente más; por otra parte, su interpretación del tiempo no es temporalista o fenomenista, pues el tiempo es más amplio que la presencia. El fenomenismo o relativismo es una postura filosófica que deriva de entender el tiempo como fugacidad o inestabilidad, lo cual deriva a su vez de separar del tiempo lo estable y consistente, al adscribirle una presencia intemporal. Es manifiesto que esto no es heideggeriano, aunque como he dicho, la articulación del tiempo termina rompiéndose y la manifestación del ser se hace aleatoria. Esto se debe, entre otras cosas, a que su articulación entre posibilidad y necesidad es incorrecta; pero esto es un problema de lógica modal. La interpretación de la existencia propuesta por Heidegger ha de ser rechazada, pero sólo si se admite que el hombre es de alguna manera un ser necesario. Ésta es la tesis tomista: el alma es un ser necesario porque es inmortal y, por tanto, inmaterial.

La exégesis heideggeriana de la muerte como término de las posibilidades y el consiguiente finitismo ontológico son la auténtica deficiencia de su antropología. Esta deficiencia está ya en la expresión "le *va* su ser". El significado de esta expresión es el siguiente: el ser del hombre se confunde con su dimensión operativa. La operación intelectual del hombre no es su ser, sino el acto de una facultad. Por otra parte, es tesis tomista que la inteligencia es infinita operativamente. Ello permite decir que el conocimiento intelectual y, por tanto, la comprensión del ser no tiene en el hombre como principio sólo a la inteligencia como facultad. El tema del intelecto agente, en su profunda interpretación tomista, es decisivo para el planteamiento de este problema. Por su parte, Heidegger confesó, sobre todo al final de su vida, que la noción de intelecto agente es fundamental y sólo una investigación acerca de ella podría enderezar la ontología por caminos sumamente prometedores. Pero en *Ser y tiempo* el intelecto agente no es tenido en cuenta; en su lugar aparece la noción de pregunta fundamental, y, como uno de los elementos de su estructura, la noción de ser como comprender u horizonte de la comprensión. Un motivo más para sostener que la pregunta no es el verdadero método de la ontología.

En lo que respecta a la expresión "tendencia de ser", conviene observar que la operación intelectual humana no es exactamente lo que se llama una tendencia, pues esta noción es de índole voluntaria. Esta confusión, aparte de dejar inerme a Heidegger frente al voluntarismo, da lugar a una incorrecta interpretación del finalismo intelectual. Sin duda la inteligencia tiene que ver operativamente con fines, pero no en el modo de un tender, lo qual es propio de la voluntad.

El trascendental *verum* y el trascendental *bonum* se distinguen en atención a esta diferencia de intencionalidades. Señalemos que la interpretación del conocimiento como una tendencia es sugerida también por J. Maréchal, y juega un papel importante en el planteamiento de K. Rahner. Esta confusión, sobremanera perturbadora, es inherente a la subordinación interrogativa del hombre al sentido del ser. En definitiva, ni siquiera el ente

veritativo está correctamente entendido en *Ser y tiempo*.

En este parágrafo y en el siguiente, con el que se inicia el capítulo segundo de la Introducción, la atención se concentra en el cuarto elemento de la estructura de la pregunta por el sentido del ser.

E. PARÁGRAFO 5

1. *Resumen*.

Según se ha dicho, el "ser-ahí" goza de preeminencia en la pregunta que interroga por el ser. Pero con esto no está asegurada la recta forma de acceso a este ente. Esto es lo que ha de dilucidarse ahora. Heidegger empieza planteando las dificultades de la tarea.

Por lo pronto, la preeminencia óntico-ontológica del "ser-ahí" no significa que este ente sea el primariamente dado bajo el doble punto de vista óntico y ontológico, o sea, como ente y en lo que respecta a su forma de ser. Sin duda, el "ser-ahí" es ónticamente lo más cercano - nosotros mismos somos en cada caso él -. A pesar de ello, o justo por ello, es ontológicamente lo más lejano. Ello es debido a que el "ser-ahí" tiene inherentemente, precisamente por su forma de ser, la tendencia a comprender su ser peculiar partiendo de aquel ente relativamente al cual se conduce inmediata y constitutivamente. Este ente es el mundo. La comprensión del mundo irradia retroactivamente sobre la interpretación del "ser-ahí". Esta irradiación es la causa de que al "ser-ahí" le permanezca encubierta la especifica constitución de su ser, esto es, la estructura categorial o existenciaria que le es propia.

Además, como la comprensión del ser inherente al "ser-ahí" se desarrolla o se deshace con la forma de ser del "ser-ahí" del caso, el "ser-ahí" puede disponer de muchas modalidades de interpretación, como son la psicología, la antropología, la ética, la política, la poesía, la biografía y la historiografía. Pero no es seguro que las interpretaciones que así se consiguen sean existenciariamente originales, por más que puedan serlo existencialmente.

Las estructuras fundamentales del "ser-ahí" han de ponerse de manifiesto por medio de un trabajo que busque su orientación explícita en el problema mismo del ser. Sólo entonces las interpretaciones existenciales del hombre alcanzarán su justificación existenciaria, pues lo existencial depende de lo existenciario. En cualquier caso, no es lícito aplicar en forma dogmático-constructiva al "ser-ahí" una idea cualquiera del ser y de la realidad por "comprensible de suyo" que sea; no es lícito imponer al "ser-ahí" categorías sacadas de una idea semejante. Este ente, el "ser-ahí", ha de mostrarse en sí mismo y por sí mismo, y además tal como es "inmediata y regularmente", en su "cotidianidad" (*Alltäglichkeit*) "de término medio". El ser del "ser-ahí' se destaca por vía preparatoria mirando a la fundamental constitución (*Grundverfassung*) de la cotidianidad del "ser-ahí". Dicho de otro modo, la cotidianidad no es accidental o arbitraria, sino que en ella se ponen de manifiesto estructuras determinantes del ser en toda forma de ser del "ser-ahí" fáctico. Heidegger presenta de esta manera la primera sección de *Ser y tiempo*.

La analítica del "ser-ahí" así concebida no deja un momento de buscar su orientación en el problema directivo de desarrollar la pregunta que interroga por el ser. Tal analítica es

incompleta - sólo da algunos pasos - y también provisional, pues se limita a poner de relieve el ser del "ser-ahí" sin hacer la exégesis del sentido de este ser. Su misión es preparatoria, pues con ella se trata de ganar el horizonte de la interpretación más original posible del ser. Por eso, esta analítica habrá de reiterarse: es la segunda sección de *Ser y tiempo*.

El sentido del ser del ente que llamamos "ser-ahí" es la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Esto es lo que se comprobará mediante la exégesis reiterada de las estructuras del "ser-ahí" - señaladas o indicadas provisionalmente - como modos de la temporalidad. Ya se ha dicho que el "ser-ahí" es en el modo de, siendo, comprender lo que se llama "ser". Esta es una expresión muy acerada de lo dicho al comienzo del parágrafo 4 **(31)**. Lo que habrá de mostrarse es que aquello desde lo que el "ser-ahí" comprende lo que se dice "ser" - aunque no expresamente - es el tiempo. El tiempo tiene que concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión e interpretación del ser. Para lograrlo, es precisa una explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser partiendo de la temporalidad como ser del ente que comprende el ser. Este concepto del tiempo ha de ser deslindado de la comprensión vulgar del tiempo, depositada en el concepto tradicional del tiempo desde Aristóteles hasta Bergson. A la vez, habrá de aclararse cómo la comprensión vulgar del tiempo surge de la temporalidad.

---

31. En alemán dice: *Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen*.

Desde hace mucho el tiempo funciona como criterio de distinción de diversas regiones de entes. Se deslindan los entes temporales de los entes intemporales; se destaca el sentido intemporal de las proposiciones respecto del curso temporal de las oraciones que las enuncian; se encuentra un abismo entre el ente temporal y lo eterno supratemporal y se intenta franquearlo. Por ingenuo y ordinario que sea el modo de entender el tiempo, el hecho es que el tiempo juega en la ontología. Pero no se ha investigado hasta ahora si el tiempo encuentra la expresión de su verdadera importancia ontológica en este empleo ingenuo, en esta función ontológica "comprensible de suyo".

Sobre la base de la pregunta bien desarrollada por el sentido del ser ha de mostrarse que en el fenómeno del tiempo, bien visto y explanado, tiene sus raíces la problemática central de toda ontología. No sólo los entes, sino el ser mismo, tienen carácter temporal; también lo intemporal y lo supratemporal, por lo que respecta a su ser, son temporales y esto en un sentido positivo que está por aclarar. Pero entonces "temporal" ya no puede querer decir sólo "siendo en el tiempo". Por razones terminológicas, en la investigación que sigue se llama al sentido *del* ser y *de* los caracteres suyos oriundos del tiempo determinaciones "temporarias" (*temporale*). El problema de la exégesis del ser como tal abarca, por tanto, el poner de manifiesto la temporariedad (*Temporalität*) del ser.

El ser sólo resulta accesible cuando se mira al tiempo; o lo que es igual, la respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del ser se da por primera vez en la exposición de los problemas de la temporariedad. Por esto, la respuesta a la pregunta no puede consistir en una proposición aislada, ni en la mera manifestación de una postura tal vez discrepante de la manera de tratar los asuntos filosóficos hasta aquí. Que la respuesta sea nueva no tiene importancia. Lo importante es que sea lo bastante antigua para hacer inteligibles las posibilidades proporcionadas por los antiguos.

En suma, la respuesta a la pregunta por el ser equivale a una serie de indicaciones, a un hilo conductor para la investigación. Ello implica que tal respuesta sólo se da de un modo suficiente cuando desde ella se hace evidente la necesidad de la específica forma de ser de la ontología hecha hasta hoy. Esto se verá en el parágrafo 6.

2. *Comentario*

Este parágrafo es la continuación del anterior, aunque esté agrupado dentro de otro capítulo. Se comprueba la estructura categorial del hombre. La superioridad de lo existenciario respecto de lo existencial es peculiar de esta interpretación del hombre. Heidegger indica también que la analítica existenciaria se omite por la tendencia a interpretarse desde el mundo. Por eso desde el principio de *Ser y tiempo* se procura remontar esta tendencia mediante una definición del significado de "ser en el mundo". Esta fórmula se descompone en dos: la mundanidad del mundo (parágrafos 14-24) y el "ser en" en cuanto tal (a partir del parágrafo 28). El tema del "ser en" sirve para introducir los existenciarios (parágrafos 29-34). Por su parte, el tema de la mundanidad sirve para tratar del ser de los entes que hacen frente en el mundo, es decir, de los entes que no son el "ser-ahí" (parágrafos 15-18 y 22-24).

La distinción entre "ser en" y mundo e intramundanidad es un ajuste entre el plano existenciario y el existencial. La interpretación del mundo y de lo intermundano se hace en el nivel de precomprensión y desemboca en una teoría relacional y pragmática del ser de los entes que no son el "ser-ahí". Con ello se controla la noción de interés a partir de la preeminencia del "ser-ahí" y se refutan las antropologías del siglo XIX. Hay también un ajuste de cuentas con la noción cartesiana de *res extensa* (parágrafos 19-21) y se intenta una nueva noción de espacio. La crítica, tácita pero dura, al marxismo está centrada en estos pasajes acerca del mundo.

Es operante en todo el tratamiento de la mundanidad una doble preocupación. Por un lado, la necesidad de no subordinar el tiempo al espacio, ya que el tiempo está en el nivel existenciario y el espacio no. Por otra parte, hacer posible una fenomenología del espacio correctora de la descalificación del espacio en la fenomenología de Husserl. La índole de estos desarrollos es predominantemente antropológica, no constituye en modo alguno una cosmología ni una física, y está dominada por un cierto primitivismo, o por una vivencia del espacio operativa y cualitativa muy distante del racionalismo de la Ilustración. La discusión del pensamiento de Heidegger en este punto exigiría desarrollos que exceden los límites de este comentario.

Pero el parágrafo está centrado en el tema del tiempo. Son de destacar dos puntos: la distinción entre la temporariedad y el concepto vulgar de tiempo; la relación entre la temporariedad y la respuesta a la pregunta por el sentido del ser.

Sin duda, la temporariedad no es el tiempo en el sentido vulgar. Pero Heidegger no parece tener en cuenta que algunos filósofos han propuesto interpretaciones del tiempo también diversas del tiempo ordinario. Desde luego, Aristóteles propone una noción de tiempo, en estrecho respecto al movimiento, muy complicada y altamente abstracta. No es posible exponerla aquí; basta indicar que Aristóteles entiende el tiempo desde su noción de número y, por tanto, desde la distinción entre el número numerante y el número numerado. Ello implica una pluralidad de tiempos. La teoría aristotélica es muy importante pero está poco explotada y Heidegger la desaprovecha.

Por su parte, Hegel propone una noción de tiempo muy diferente de la vulgar.

Dialécticamente el tiempo se define como variación pura. Pero la variación pura no es el simple flujo de la noción vulgar, sino el estatuto más general de la negatividad. Variación pura como negatividad en general es lo mismo que inquietud (*Unruhe*). La inquietud pura es el yo, es decir el individuo humano antes de su inclusión contemplativa en el Espíritu Absoluto. Heidegger estudia esta interpretación en el parágrafo 82 **(32)** desde su manera de entender la *caída* en el tiempo, lo que le impide una glosa exacta de Hegel en este punto, y deja para otro lugar la discusión de si la exégesis hegeliana del tiempo reposa en fundamentos ontológicos originales. Lo que impide a Heidegger hacerse cargo de estas dos importantes interpretaciones del tiempo es su ya mencionado intento de destruir la preeminencia de la presencia, la cual, a su juicio, domina tanto la definición hegeliana del tiempo como la aristotélica y las asimila a la comprensión vulgar del tiempo.

32. *Ibid*., pp. 497-500.

Por su parte, Husserl también propone una interpretación, nada vulgar, del tiempo. Pero esta interpretación adolece de una acentuada preeminencia de la presencia, que para Husserl es incluso presentificación (*Vergegenwärtigung*) a expensas del pasado y del futuro. Frente a él, Heidegger propone la idea de temporación (*Zeitigung*).

En lo que se refiere a la temporariedad, Heidegger es algo ambiguo. Por un lado, le concede una importancia superior a lo que logra establecer en *Ser y tiempo*, pues da a entender que ha de ponerse de manifiesto la temporariedad del ser en general, no sólo la del horizonte de su comprensión. Sin embargo, al no ser proseguido *Ser y tiempo*, no se sabe cómo el sentido del ser podría ser temporario **(33)**. Parece que Heidegger va más allá de lo que su mismo planteamiento permite, ya que la temporariedad pertenece al análisis categorial del "ser-ahí". Aventurar que se trata de un rasgo del sentido del ser en general es una simple extrapolación. Pero esto mismo indica que si se logra una antropología trascendental, y no meramente categorial, tampoco puede decirse con rigor que la temporariedad sea un rasgo del ser del hombre.

33. La noción de historia del ser no es suficiente porque sólo alcanza a una interpretación de la metafísica, es decir, del olvido del ser. Además, de dicha historia se desprende la idea de menesterosidad del ser. Esta idea es un simple equívoco.

Heidegger ensayó una incursión en la libertad humana en otra de las obras del ciclo de *Ser y tiempo* titulada *De la esencia del fundamento*, pero poco después la repudió. En conclusión, de ningún modo se muestra que el tiempo sea un trascendental. La sugerencia heideggeriana a este respecto se debe seguramente a la ya denunciada confusión entre el ser y el operar humano. Desde otro punto de vista, la equivalencia del sentido del ser en general y el tiempo es lo aleatorio de la modalidad posibilidad.

Pero, además, Heidegger limita al final del parágrafo el alcance de la temporariedad, al decir que la respuesta a la pregunta por el ser no da más que una serie de indicaciones para la investigación.

F. PARÁGRAFO 6

1. *Resumen*.

El ser del "ser-ahí" encuentra su sentido en la temporariedad. Ésta es, a la par, la condición de posibilidad de la historicidad, la cual es una forma temporal del "ser-ahí" mismo. El "ser-ahí" es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y "lo que ya era"; expresamente o no, es su pasado. Y lo es en el modo de su ser, el cual "se gesta" desde su "advenir" (*Zukunft*). El "ser-ahí", en la comprensión de ser que le es inherente, está envuelto por una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula.

La elemental historicidad del "ser-ahí" puede ser descubierta y cultivarse. De ello resulta la historiografía y sus peculiares problemas. Paralelamente, el desarrollo de la pregunta por el ser puede incluir la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, para lograr la plena posesión de sus más peculiares posibilidades.

El "ser-ahí" no tiene sólo la tendencia a "caer" en su mundo, es decir a interpretarse desde él, sino también a "caer" en su tradición. Esto le arrebata la dirección de sí mismo, y por tanto, el preguntar y las posibilidades de desarrollo de su comprensión ontológica. Además, la tradición, al imponerse y llevar al hombre a interpretarse desde ella, encubre lo que transmite. Si se considera lo tradicional como comprensible de suyo, se obstruye el acceso a las fuentes originales, es decir, se llega a olvidar por completo el origen de la tradición misma. De esta suerte la investigación histórica se interesa sólo por los múltiples tipos, direcciones y posiciones de la filosofía y en las más alejadas y extrañas culturas. La consecuencia de ello es que con este historiográfico interés, y con el celo por una exégesis filológica positiva, el "ser-ahí' ya no comprende las condiciones que hacen posible un regreso fecundo al pasado y una creadora apropiación de él (*produktiven Aneignung*).

Ya se dijo en el parágrafo I que la pregunta por el ser ha caído en olvido, a pesar de todo el actual interés por la "metafísica". La ontología griega es hoy un repertorio de conceptos; la ontología entonces nacida "cae" en la tradición y ello la hace descender al rango de un material que sólo habría que refundir, como hace Hegel. En la Edad Media la ontología, dentro de los límites de una recepción dogmática, acumuló todavía mucho trabajo nuevo y desconocido. A través sobre todo de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, la ontología griega pasa a la filosofía trascendental de la Edad Moderna y determina sus fundamentos. Pero desde entonces se deja de preguntar por el ser, o bien el repertorio de categorías de la ontología tradicional se aplica a determinados sectores de entes (el *ego cogito*, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), con las consiguientes formalizaciones y restricciones.

Si la pregunta por el ser ha de lograr "ver a través" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Esto es lo que Heidegger entiende como destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua. Tal destrucción ha de llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta por el ser, en busca de las experiencias originales con que se ganaron las primeras y directivas determinaciones del ser.

Esta tarea no tiene nada que ver con una relativización del punto de vista ontológico, ni con el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica. La destrucción no es negativa respecto del pasado; es crítica respecto a las formas actuales de tratar la historia de la ontología.

En el presente tratado la destrucción de la historia de la ontología sólo puede aplicarse a algunos estadios decisivos de esta historia. Hay que preguntar, ante todo, dónde y hasta dónde - en el curso de la historia de la ontología - ha sido y podido ser unido el fenómeno del tiempo a la exégesis del ser. El primero que se movió un trecho en esta dirección es Kant. Pero hay también que mostrar por qué a Kant no pudo menos de permanecerle cerrado u oscuro su propio tratamiento del esquematismo trascendental. Lo que se pondrá de manifiesto en el análisis temporario de *Ser y tiempo* aclarará lo que para Kant es un "arte escondido en las profundidades del alma humana" **(34)**. También sostiene Heidegger que el retroceso de Kant se debe a un doble influjo de la tradición: la postura de Descartes y la omisión de la pregunta por el ser. Falta en Kant una ontologia del "ser-ahí" - en términos kantianos, una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto -.

34. *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., pp. 80 y ss.

Otro estadio es Descartes. Con el *cogito sum* pretendió aportar una nueva y segura base para la filosofía, pero dejó indeterminado el sentido del ser del *sum* o la forma de ser de la *res cogitans*. Con el absoluto "ser cierto" del *cogito*, se forjó la opinión de estar dispensado de preguntar por el sentido del ser de este ente. Pero no sólo esto: Descartes depende de la escolástica medieval. La *res cogitans* es definida como *ens*. El sentido del ser del *ens* quedó fijado en la ontología medieval en la comprensión del *ens* como *ens creatum* y de Dios, *ens infinitum*, es decir, *ens increatum*. Según Heidegger el "ser creado" (*Geschaffenheit*), en su más lato sentido del "ser producido" (*Hergestellheit*), es un elemento esencial del concepto antiguo de ser. Por eso, el nuevo comienzo de la filosofía en Descartes es aparente y se revela como el trasplante de un prejuicio. La Edad Moderna no llegó a hacer una analítica ontológica del ánimo (*Gemüt*) siguiendo el hilo de la pregunta por el ser.

Se llega así a la destrucción de la ontología antigua, siempre a la luz de la temporalidad. Es patente que la interpretación antigua del ser de los entes saca del "tiempo" la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello es la determinación del sentido del ser como *parousía*, u *ousía*, la cual significa ontológico-temporalmente "presencia" (*Anwesenheit*). La presencia se dice respecto de un determinado modo del tiempo: el presente (*Gegenwart*).

Pero también la ontología griega, como cualquier otra, tiene que buscar el hilo conductor de sus problemas en el "ser-ahí". El ser del hombre se define como ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar (*Zoon lógon ékhon*). Al desarrollarse la hermenéutica del logos crece la posibilidad de apresar de una manera más radical el problema del ser. La dialéctica, que era en Platón una verdadera perplejidad filosófica, se hace superflua en virtud de una superación que es obra de Aristóteles. El *legein*, o el *noein*, tiene la estructura temporaria del puro "hacer presente". El ente que se muestra en el *noein*, y que se comprende como el verdadero ente, se interpreta con respecto al presente, es decir, se concibe como presencia (*ousía*). Pero esta interpretación griega del

ser se lleva a cabo sin una comprensión de la fundamental función ontológica del tiempo. Paralelamente, el tiempo se toma como un ente entre otros y se intenta apresarlo desde el horizonte de la comprensión del ser que se orienta tácitamente por él mismo. Como se ve, Heidegger sostiene que el tema del tiempo está sujeto en los griegos a una petición de principio, a una paradoja de niveles.

El tratado del tiempo de Aristóteles (sobre todo el Libro IV de la *Física*) se elige para discriminar la base y los límites de la ciencia antigua del ser. El tratado aristotélico sobre el tiempo es la primera exégesis detallada de este fenómeno que se nos ha transmitido, y ha determinado toda la conceptuación posterior del tiempo, incluida la de Kant, hasta Bergson. El estudio del tratado del tiempo de Aristóteles es anunciado como final de este tratado, pero Heidegger no lo publicó.

La pregunta por el ser adquiere su verdadera concreción, y la plena prueba de su carácter ineludible, en la prosecución de la discusión de la tradición ontológica. Ahora bien, toda investigación en este campo ha de librarse de apreciar exageradamente sus resultados, pues la pregunta por el sentido del ser tiene siempre por delante la posibilidad de abrir un horizonte todavía más original y universal del que poder sacar la respuesta. Pero sólo cabe tratar en serio esta posibilidad cuando haya vuelto a despertarse la pregunta por el ser **(35)**.

35. Curiosa esperanza, que a lo largo de la filosofía de Heidegger se convierte en una tarea inacabable.

2. *Comentario*

Este parágrafo conecta con el parágrafo 1 aprovechando lo expuesto en los parágrafos intermedios. En él Heidegger enuncia su peculiar enfoque de la Historia de la Filosofía.

Si el ser del hombre se articula temporalmente, el pasado es una de sus dimensiones. Pero como el tiempo es justamente una articulación, el pasado no debería aislarse del futuro. Si se aísla, tenemos la tradición como mera transmisión. Al perder de vista la amplitud completa del horizonte de su comprensión, tiene lugar el olvido del ser y el pasado se "endurece", es decir, se transmite cristalizado, al margen de las posibilidades, pues éstas vienen del futuro **(36)**. "Ablandar" la tradición acumulada, entender ontológicamente lo meramente transmitido, exige una destrucción de contenidos, pero tal destrucción no es primariamente una crítica, sino que está animada por una intención positiva. Es dudoso, sin embargo, que Heidegger sirva bien a esta intención.

36. Gaos traduce *Zukunft* por *advenir* en atención a ello.

Como era inevitable, el criterio que preside la destrucción viene dado por el tiempo. Lo que se trata de averiguar es el juego del tiempo en los planteamientos ontológicos anteriores. El esquematismo trascendental kantiano es la fase más avanzada y correcta al respecto. Pero Kant se desorientó, o no llegó a ver del todo claro el asunto. Ello se debe a la recepción de la tradición endurecida. La genealogía de esta tradición es trazada hacia atrás: Kant depende de Descartes, éste de los medievales, y éstos de la ontología griega. Al

desembocar en esta última, resulta que la interpretación griega del ser del ente es temporal, pues el ser se concibe como presencia **(37)**. Ya me ocupé de esta cuestión al comentar el lema de *Ser y tiempo*.

37. El ir de delante a atrás es característico de Heidegger. La razón de este retroceder consiste en la tesis del olvido progresivo del ser. El ser está al principio, pues su historia es la metafísica. Se ve claro que la pregunta sustituye a la dialéctica. No hay Saber Absoluto al final, no se acepta el principio del resultado; todo lo contrario: Heidegger se orienta hacia el enigma inicial, busca más allá del comienzo. Para él, comienzo no significa punto de partida del desarrollo de la verdad.

La preeminencia de la presencia es incompatible con la preeminencia de la pregunta por el sentido del ser, pues comporta un estrechamiento del horizonte de la comprensión del ser y, por ello también, la omisión de la analítica existenciaria, es decir, de la investigación del ser del hombre. Asimismo, la interpretación aristotélica del tiempo ha fijado su tratamiento, incluido el kantiano; pero en tal caso la clave del tema está en Aristóteles y no en Kant.

El planteamiento heideggeriano, es decir, su contribución a la Historia de la Filosofía, es muy discutible, no tanto en lo que toca a su acierto o desacierto, como en lo que se refiere a su suficiencia. Aunque Heidegger ha sacado a luz muchos aspectos importantes del pensamiento de grandes filósofos, ha desfigurado su perfil completo, ha forzado la interpretación. Ello es debido a que la relación entre el ser y el tiempo es un criterio parcial, y además ni siquiera enteramente poseído por el mismo Heidegger. Por otra parte, insisto, la pregunta no es el método de la ontología.

Conviene señalar, ante todo, los siguientes defectos: en primer lugar, el aludido criterio no es válido para las filosofías que distinguen el ente veritativo del ente real. En segundo lugar, dichas filosofías ofrecen diferencias en la formulación tanto de la verdad como de la realidad y de las relaciones entre ambas; por ejemplo, la analogía no es un criterio de unificación en la filosofía moderna, y en la filosofía medieval se distinguen varios tipos de analogía; el *sum* cartesiano es una determinación empírica del *cogito* y su compatibilidad con la noción de *res* un problema no resuelto. No es cierto que la *res* cartesiana equivalga a la sustancia aristotélica, ni que el pensamiento de Tomás de Aquino sea el de Duns Escoto en lo que se refiere al estatuto cognoscitivo de la verdad y al alcance de la filosofía en orden a la realidad.

Ahora bien, estas diferencias no pueden ser consideradas desde la postura de Heidegger. Tienen que ser relegadas a un segundo plano si la pluralidad de los modos de decir el ente se acepta con restricciones y buscando una asimilación de algunos de ellos al ente veritativo.

En cuanto a la noción de creación, la opinión de Heidegger es un error, pues la creación no se resuelve en la noción de producción como elemento esencial de la comprensión griega del ser. La noción de creación y la distinción entre criatura y Creador es una profundización en la realidad ignorada por la filosofía griega. La productividad en sentido griego es eficiencia y movimiento; la creación no es esto, sino un tema trascendental vinculado a la libertad divina. En todo caso, si se enfoca desde la causa eficiente, la creación obliga a una ampliación de esta última noción. El acto como *enérgeia* en Aristóteles tiene un significado insospechado por Heidegger **(38)** y en modo alguno recibido por la filosofía moderna.

38. En su libro sobre Nietzsche, Heidegger entiende la *energeia* aristotélica como producción, y la asimila al poder en sentido nietzscheano.

Por último, la asimilación de la historicidad al pasado del "ser ahí" no pasa de ser un postulado, pues "ser-ahí" y humanidad no son lo mismo. El tiempo histórico y el tiempo como horizonte de la comprensión del ser no se pueden confundir sin comprometer la distinción entre lo existencial y lo existenciario, es decir, sin recaer en una antropología que no es la de Heidegger - la comprensión del hombre como humanidad es existencial -. La estructura del tiempo histórico no es la analítica de las categorías existenciarias, pues en otro caso, la noción de tradición endurecida - transmisión - es imposible: se habría de decir que la tradición no es sólo pasado transmitido, sino, por lo menos, también presente, es decir, discursividad (*Rede*). Además, si el mundo induce al hombre a entenderse reflejamente desde él, y esta tendencia debe ser remontada mediante la fórmula "ser en el mundo", otro tanto habría de hacerse con la historia, pues por la misma razón, el hombre tiende a entenderse reflejamente desde la tradición.

Para Heidegger, el regreso al pasado deber ser una creadora apropiación de él. Esto parece indicar una preeminencia del "ser-ahí" respecto del pasado histórico; por lo demás, sin esta preeminencia la hermenéutica histórica, y la destrucción de la historia de la ontología, no parecen posibles. Pero cuando se trata del tiempo en sentido existenciario, discute a Hegel: "el espíritu no cae en el tiempo, sino que la existencia fáctica cae en la caída desde la temporalidad original y propia. Pero este caer tiene él mismo su posibilidad existenciaria en un modo de la temporación de la temporalidad inherente a ésta (*in einem zur Zeitlichkeit gehorenden Modus ihrer Zeitigung*)" **(39)**. La historia aparece como un acontecer intratemporal en el horizonte del tiempo mundano **(40)**.

La caída es categorialmente el pasado, es decir, un modo de la temporación, y en este sentido no puede ser apropiada, pues el hombre no existe "antes" de ella. Como es claro, la distinción entre temporal y temporario es paralela a la distinción entre existencial y existenciario **(41)**. En resumen: todo es cuestión de preeminencia. Como el hombre es el ente ejemplar, no es un ente entre los entes, sino que goza de preeminencia respecto de los demás entes; esta preeminencia es pragmática. Pero la preeminencia principal corresponde al sentido del ser en general y a la pregunta por él, respecto de los cuales el hombre se subordina. Sin preeminencia respecto de los entes no cabe hablar de "ser en el mundo"; pero esta preeminencia es óntica y óntico-ontológica, no estrictamente ontológica.

39. Cfr. *ibid*., p. 500.
40. Cfr. *ibid*., p. 500.
41. Aunque estos términos propuestos por Gaos fuerzan nuestro idioma, son aceptables.

Sin alguna preeminencia no es posible lo que Heidegger llama destrucción de la historia de la Filosofía, pues, al margen o no de cualquier intención crítica, la hermenéutica histórico-filosófica supone cierta superioridad del intérprete respecto del interpretado: si el interpretado es superior al intérprete, el proyecto destructivo es presuntuoso. Estas

observaciones bastan para demostrar hasta qué punto Heidegger es problemático como historiador de la filosofía; según sus propios presupuestos, la apropiación creadora del pasado sólo puede basarse en una preeminencia óntica. Y ni siquiera ésta es posible si la historia es historia del ser en general, como Heidegger sostiene en la segunda fase de su filosofía. La entera sumisión al enigma del ser limita su superioridad respecto de los que lo han olvidado - que son los metafísicos -, es decir, los que han creído en un progreso del saber desde presupuestos indudables **(42)**.

---

42. En especial, la metafísica de la aprioridad. Recuérdese el reproche a Kant: no ha preguntado por la subjetividad. El ser, el comienzo elemental de la lógica de Hegel, es tan distinto de la intención de Heidegger que se diría que le pone nervioso, o que la eventualidad de que Hegel acertara en este punto le hace sentirse maniatado.

    Sin duda, los críticos de Hegel -Kierkegaard y Nietzsche, sobre todo- son amigos de desenmascarar y buscar debajo: frecuentadores de profundidades. Pero todos ellos acaban tocando fondo, y desde ahí toman impulso para subir.

    Así pues, de todos los críticos de Hegel, Heidegger es el mayor. El preguntar sin fin es el proceso in infinitum, el rechazo de lo definitivo. Se engañaría quien presumiera que tal preguntar busca una respuesta última, o que la pregunta en cuanto que tal admita una constitución acabada de ella misma. Lo más difícil para Heidegger no es responder, sino acertar a formular la pregunta. Pero esta dificultad no se vence nunca. Por lo mismo, aquello que al parecer no se deja interrogar, o muestra un carácter interrogable finito, le resulta decepcionante y lo deja de lado. Por eso, se engañaría también quien confundiera este modo de proceder con lo que Sartre llama pregunta dirigida al vacío, pues es notorio que esa pregunta no es formulable o no es pregunta alguna. Heidegger logra formular muchas preguntas. Pero esa misma multiplicación muestra que la pregunta por antonomasia, o el preguntar como totalidad, se le escapa. Lo cual no tiene nada de extraño porque la pregunta total no existe.

G. PARÁGRAFO 7, APARTADOS A Y B

1. *Resumen*.

El método de la ontología es cuestionable en sumo grado mientras se pretenda pedir consejo acerca de él a las ontologías de la tradición histórica. El intento de aclarar el método de la ontología por medio de su historia se prohíbe de suyo. Si se sigue la dirección de la pregunta fundamental por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de la filosofía en general. La forma de tratar esta cuestión es fenomenológica. La expresión "fenomenología" significa primariamente el concepto de un método, y no una "posición", ni una "dirección". La fenomenología no caracteriza el "qué" material de los objetos de la investigación filosófica, sino el "cómo" formal de ésta. Como método no es tampoco un artificio técnico, de los que hay muchos también en las disciplinas teóricas.

La expresión tiene dos partes: fenómeno y logos; ambas se remontan a términos griegos. Superficialmente tomada, fenomenología sería la ciencia de los fenómenos. Para caracterizar mejor a la fenomenología, su concepto debe obtenerse de lo mentado en las dos

partes de la expresión: "fenómeno" y "logos", y de la fijación del sentido del nombre compuesto con esas dos partes. Por esta razón el parágrafo se divide en tres apartados. La clave está en el tercero, es decir, en la comprensión unitaria de "fenómeno" y "logos": fenomenología. Esta unión hay que prepararla explayando las dos partes por separado. Ante todo, el concepto de "fenómeno".

Fenómeno significa: *lo que se muestra en sí mismo*, lo patente. Los "fenómenos" son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz, es decir, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con *ta onta*. Ahora bien, en griego fenómeno tiene también esta significación: lo que "tiene aspecto de...", lo que "parece ser...", pero que "en realidad" no es lo que pretexta. Para comprender el concepto de fenómeno hay que ver cómo es estructuralmente coherente lo mentado en sus dos significaciones: lo que se muestra y "parece ser...". Para Heidegger, y dada su preferencia por el ente veritativo no puede ser de otra manera, la significación primitiva funda a la segunda significación, la cual está encerrada en aquélla: nada puede tener "aspecto de" sin mostrarse. En suma "parece ser..." es la modificación privativa de la significación primitiva y positiva de fenómeno **(43)**.

43. La pregunta no es el método de la metafísica, Desde luego, no lo es para Heidegger, ya que distingue metafísica y ontología en atención a ello. Pero ahora se ve que la diferencia tiene otro significado. Como he dicho, la pregunta por antonomasia no existe. La mente humana es incapaz de formularla. Tal incapacidad no es un signo de debilidad. Fínjase la hipótesis de un inteligir absoluto plasmado en un preguntar. Se ve enseguida que la ficción equivale a reducir a cero dicho inteligir, es decir, a pura pasividad. Por consiguiente, si inteligir es acto y si formular una pregunta es algún acto, la pregunta por antonomasia es imposible.

    A pesar de todo, Heidegger da por supuesta una noción. En efecto, siempre habla del sentido del ser. Lo que esto supone es la unidad. A mi modo de ver, suponer la unidad es un desliz.

    En lo que respecta a la interpretación griega del tiempo, Heidegger es demasiado sumario. No parece tener en cuenta que la presencia es para los griegos la actualidad. Pero los griegos consideraron también la posibilidad. La posibilidad real es, para Aristóteles, el movimiento, al que el tiempo alude intrínsecamente.

Ninguna de las dos aludidas significaciones tiene nada que ver con lo que se llama "apariencia", ni menos "simple apariencia". La apariencia en cuanto apariencia "de algo" no significa mostrarse la cosa misma, sino el anunciarse algo "que no se muestra" por medio de algo. Aparecer es un no-mostrarse (*ein Sich-nicht-zeigen*). Pero este "no" no debe confundirse con lo privativo de la estructura del "parecer ser...", pues lo que no se muestra tampoco puede nunca "parecer ser...".

Ahora bien, aunque "aparecer" no es nunca un mostrarse en sentido de fenómeno, aparecer sólo es posible sobre la base de un mostrarse algo. Pero este mostrarse que hace posible el aparecer no es el aparecer mismo. Aparecer es el anunciarse (*Sich-melden*) por medio de algo que es dado por supuesto, y a la vez, se encubre. En efecto: aquello en que "aparece" algo significa: aquello en que se anuncia, es decir, en que no se muestra algo. Pero el mostrarse es esencialmente inherente a aquello en que se anuncia algo. Según esto, los fenómenos no son nunca apariencia y, en cambio, toda apariencia necesita de fenómenos. Otra vez el ente veritativo se ha impuesto.

Pero "apariencia" todavía puede adoptar otra significación. Si se toma lo que anuncia como lo que en su mostrarse muestra lo no patente, y se entiende que lo patente - lo que en su mostrar anuncia - se hace por, o irradia de lo no patente. De esta forma se concibe lo no

patente como lo esencialmente nunca patente, y entonces apariencia significa: producto que no constituye el ser propio de lo productor. Lo que anuncia es el producto, que se muestra sin duda él mismo, pero, en cuanto irradiación o producto de aquello que anuncia, lo emboza constantemente, no lo muestra. Pero este no mostrar tampoco es un "parecer ser". Para Kant las apariencias son, ante todo, los "objetos de la intuición empírica", lo que se muestra en ésta. Esto que se muestra (fenómeno en el sentido primitivo y genuino) es, a la vez, apariencia como irradiación anunciadora de algo que se oculta en la apariencia - noción de cosa en sí -. Pero, además, la apariencia, en la significación de anunciarse por medio de algo que se muestra, puede tomar la inflexión privativa del "parecer ser", es decir, el significado secundario del fenómeno. De aquí se concluye que la embrollada multiplicidad de los "fenómenos" designados con los nombres de fenómeno - parecer ser, apariencia, simple apariencia - sólo se desenmaraña cuando se ha comprendido desde un principio el concepto de fenómeno: lo que se muestra en sí (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*).

De este modo se ha obtenido el *concepto formal* de fenómeno. Queda indeterminado qué se considera como fenómeno, y abierta la cuestión de si lo que se muestra es un ente o un carácter del ser de los entes. El concepto vulgar de fenómeno indica los entes accesibles por medio de la intuición empírica. Dentro del horizonte de los problemas kantianos, además del fenómeno vulgarmente entendido, está lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno, los fenómenos de la fenomenología, lo que puede volverse fenómeno. En Kant son las formas de la intuición: el espacio y el tiempo.

Si se trata de entender el *concepto fenomenológico* de fenómeno en general, prescindiendo de qué pueda mostrarse en concreto, es indispensable entender el concepto formal de fenómeno y su recta aplicación a su significado vulgar.

Pasemos ya al concepto de logos (apartado B). A veces se dice que el concepto de logos en Platón y Aristóteles es equívoco. Pero ésta es una apreciación incorrecta. La significación fundamental de logos es "habla" (*Rede*); habrá que determinar el significado de la palabra "habla". La tradición encubre esta significación al traducir logos por razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición. Con esto se produce la apariencia de equivocidad, pero tal pluralidad de significados es más bien una modificación del significado fundamental.

Heidegger rechaza, por lo pronto, que logos signifique primariamente juicio, si por juicio se entiende un "unir" o un "tomar posición" - síntesis y afirmación -. En el sentido de "habla" logos significa lo mismo que *deloun*: hacer patente aquello de que se habla en el habla. A esto Aristóteles llama con rigor *apofaíneszai*. El habla "permite ver" (*faineszai*) "*apo*...": partiendo de aquello mismo de que se habla. En el "habla" debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del "habla" hace en lo que se dice patente a alguien aquello de que se habla.

Sólo porque la función del logos como *apófansis* consiste en el permitir ver algo mostrándolo, puede tener el logos la forma de la síntesis. La unión tiene un significado puramente apofántico y significa: permitir ver algo en su estar junto con algo, permitir ver algo como algo. Y porque el logos es un permitir ver puede ser verdadero o falso. Pero hay que librarse de un artificial concepto de la verdad. La idea de concordancia no es la primaria en el concepto de *aletheia*. El ser "verdad" del logos significa, en el *apofaineszai*, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo como no oculto (*alethes*). Por su parte, el ser falso significa encubrir (*verdecken*).

Pero ni siquiera así el logos es el primario lugar (*Ort*) de la verdad. Más

originalmente verdadera que el logos es para el griego la simple percepción sensible de algo. En su sentido más original, verdadero significa simplemente descubridor, tan simplemente que nunca puede encubrir. Esto es el puro *noein*, el percibir, con sólo dirigir la vista, las más simples determinaciones del ente en cuanto tal.

El logos no se lleva a cabo en la forma del puro ver, sino que, al mostrar, recurre siempre a otra cosa, y así permite ver siempre algo como algo. A esto llama Heidegger fenómeno de la verdad múltiplemente fundado. Realismo e idealismo desconocen el concepto griego de verdad.

Los restantes significados del logos derivan de aquí.

2. *Comentario*

El pensamiento de Heidegger quizá parezca especialmente complicado en estos pasajes. A mi modo de ver, la complicación deriva de la intención de aproximar todo lo posible la noción de fenómeno y la noción de logos (siempre dentro de la preferencia por el ente veritativo). Por otra parte, la discusión de la noción de apariencia, y su reducción a la de fenómeno, obedece también a un distanciamiento respecto de la versión hegeliana de estas ideas. Lo más discutible es su modo de entender el logos, el *nous* y la verdad en sentido griego. Resulta que el método de la ontología no sale de su historia, y que, en cambio, se hace una historia de la ontología con carácter destructivo. La destrucción es imposible sin interpretación. Por tanto, el método será la versión hermenéutica de la fenomenología. Este planteamiento es discutible en extremo, tanto al menos como el recurso a métodos anteriores.

Al sostener que logos no significa primariamente juicio sino locución que hace patente, se deja de considerar la cópula verbal. Con ello se deja en suspenso, al menos por el momento, la línea de una profundización en lo que llama término medio. Ello puede explicarse por la neutralidad que el tratamiento de la cuestión del método comporta. Ahora bien, endosar esta neutralización mediante una interpretación al sentido griego del logos es un recorte de su significado completo. En suma, al tratar del logos dentro de la cuestión del método de la ontología, sosteniendo, a la vez, que dicho método no se puede aclarar por medio de la historia, se lleva a cabo una operación que desnaturaliza el presumible valor metódico que el logos tenía para Aristóteles. En concreto, la *apófansis* no es un simple permitir ver algo en su estar junto con algo, sino una conexión con valor formal entre categorías con alcance real. Claro está que la estructura proposicional así entendida no permite una asimilación tan cómoda como Heidegger pretende a su propio planteamiento. Pero sin asimilación no hay hermenéutica, ni apropiación creadora del pasado.

En el parágrafo 33 de *Ser y tiempo* se aplaza el estudio de la cópula verbal hasta el examen - no publicado - del ser en general **(44)**.

En lo que al *nous* respecta, es dudosa su asimilación a la percepción o intuición sensible. La comprensión noética no es exactamente una inmediación, pues tiene carácter de acto - al menos en Aristóteles - y por eso remite a un absoluto: la *noesis noeseos noesis* que no es un simple descubrir, sino una originaria identidad: el subsistir real del inteligir mismo. Ello significa que el inteligir absoluto no remite a nada distinto de sí, ni siquiera en el orden de los principios: no es la operación de una facultad, sino el acto puro. El acto es un tema real del que Heidegger no quiere saber nada, porque le estorba **(45)**.

44. Cfr. p. 185.

45. Estorbar significa no prestarse a la interrogación.

Por su parte, la exégesis de la *aletheia* es muy sumaria y probablemente falsa desde el punto de vista filológico. Transcribo a continuación la opinión de Zubiri: "por amor a la precisión no será ocioso decir que el sentido primario de la palabra *aletheia* no es descubrimiento, patencia. Aunque el vocablo contiene la raíz *ladh*-, estar oculto, con un *dh* sufijo de estado (lat. *lateo* de *la-t*, Benveniste; ai, *rahu*-, el demonio que eclipsa al sol y a la luna; tal vez gr. *alastos*, el que no se olvida de sus sentimientos, de sus resentimientos, el violento, etc.), la palabra *aletheia* tiene su origen en el adjetivo *alethes*, del que es su abstracto. A su vez, *alethes* deriva de *lethos, lathos*, que significa ´olvido´ (pasaje único Teoc. 23, 24). Primitivamente *aletheia* significó, pues, algo sin olvido, algo en que nada ha caído en olvido ´completo´ (Kretschmer, Debrumer). La patencia única a que *aletheia* alude es, pues, simplemente la del recuerdo. De aquí, por lo que tiene de completo, *aletheia* vino a significar más tarde la simple patencia, el descubrimiento de algo, la verdad" **(46)**.

---

46. *Naturaleza, Historia, Dios*, 1ª ed., 1944, p. 29.

Prescindiendo de otras consideraciones, de acuerdo con esta interpretación la verdad deja ver el paso del pensamiento mítico al teórico. Según ya he indicado, en el mito el fundamento está en el pasado, de manera que el presente no está completamente asegurado por el fundamento mismo, por lo cual la sabiduría consiste en recordar, o no dejar que caiga en completo olvido algo ya consumado. La filosofía nace al sostener que el fundamento está ahora fundando, es decir, que asiste actualmente a lo fundado, o no lo deja parcialmente abandonado. En esta línea, la noción de recuerdo completo equivale a la de ausencia completa de olvido, es decir, a la concentración unitaria del acto de fundar. Desde aquí es posible el proyecto de su descubrimiento acabado, o al menos la esperanza de lograrlo, y de este modo la filosofía contribuye a la seguridad y la dignificación del hombre. Filosofar significa así confiar, pues la concentración actual del fundamento equivale a su asistencia, a su benevolencia y, por otra parte, a su quedar al alcance de la capacidad humana. Pero todo esto tiene que ver con el ente real **(47)**.

---

47. Y es directamente contrario a la *insecuritas* interrogante. Un proceder interrogativo *in infinitum* es una curiosa confusión de filosofía y mito. Lo curioso estriba en que lo normal es proceder del mito a la filosofía; el proceder inverso puede llamarse "ir a contrapelo".

La noción de fenómeno que propone Heidegger no es demasiado abstrusa. La glosa de la noción de apariencia comporta el rechazo del juego de esta noción en la lógica de Hegel. A mi modo de ver, la versión dialéctica de la apariencia es artificial y no está bien articulada. Pero tampoco el análisis de Heidegger es suficiente. En efecto, para él la apariencia es aquello en que algo se anuncia, o no se muestra; pero la apariencia en cuanto tal no puede menos de mostrarse. Prescindiendo ahora de si anunciar es no mostrar - lo que

es una comparación negativa -, la cuestión es la relación del mostrar y el anunciar en cuanto que tales. Si sólo se dice que son distintos, incluso de modo negativo, o que el uno no es el otro, se deja de considerar su misma compatibilidad: ¿de qué modo un mostrar anuncia? Si no se atiende a este punto, la noción de anunciar queda en el aire, como un residuo no asimilado a la noción de fenómeno.

Nótese que la interpretación del logos como habla se asimila a la de fenómeno, y la misma intención preside la interpretación del logos como síntesis. De este modo se asimila la función del habla a la vista - "el habla permite ver" - y se desconoce su afinidad con el anunciar. Esto puede expresarse también así: la estructura fenomenológica del oír y del ver son distintas. Al glosar la percepción Heidegger lo niega, al sostener que el ver descubre colores y el oír descubre sonidos. Por su parte, el habla más que descubrir revela, es decir, capta las voces, pero remitiéndolas a algo distinto; análogamente, el oído capta los sonidos, pero no su fuente; por eso no es correcto entender el oír desde el punto de vista de la patentización, noción más apropiada para la visión. En resumen, el fenómeno auditivo y el fenómeno visual no son de la misma índole, por lo cual afirmar que el significado primario del término fenómeno es: "lo que se muestra en sí mismo", fenomenológicamente es inadecuado.

También dije que el parágrafo 7 conecta con el 2, pues es claro que la pregunta tiene carácter metódico para Heidegger. La cuestión está en la compatibilidad entre la estructura formal de la pregunta y los propuestos conceptos de fenómeno y de logos. Es evidente que estos dos últimos conceptos se entienden desde la presencia, no desde el tiempo. Sin duda el presente es una de las dimensiones del tiempo heideggeriano, pero no es la única ni la más importante. Probablemente en estos apartados del parágrafo Heidegger prepara su propia noción de presencia, a la vez que intenta reducir a ella otras modalidades históricas de la misma noción. Pero esto no es todo, como se verá a continuación.

H. PARÁGRAFO 7, APARTADO C

1. *Resumen*.

Salta a la vista una íntima relación entre fenómeno y logos. La expresión "fenomenología" puede formularse en griego así: *legein ta fainomena*. Pero *legein* quiere decir *apofaineszai*. "Fenomenología" significa: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo.

"Fenomenología" no designa el objeto de una investigación, ni es un término que caracterice el contenido material de un objeto. La palabra se limita a indicar cómo mostrar y tratar lo que debe tratarse. Ciencia "de" los fenómenos significa: forma tal de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y en directa demostración (*Ausweisung*). El concepto formal y el vulgar de fenómeno autorizan a llamar fenomenología a todo mostrar un ente tal como se muestra en sí mismo.

Ahora bien, ¿tiene que desformalizarse el concepto formal de fenómeno para convertirse en el fenomenológico? ¿Qué es lo que, por esencia, es tema necesario de un mostrar expresamente? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente precisamente

no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto; pero, a la vez, es algo que pertenece por esencia a lo que inmediatamente se muestra, de tal manera que constituye su sentido y fundamento.

De acuerdo con consideraciones anteriores, lo que permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto no es un ente cualquiera, sino el ser de los entes. El ser puede estar encubierto hasta el punto de ser olvidado y no preguntar ya por él. Según esto, es lo que requiere señaladamente volverse fenómeno.

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por "lo que se muestra" el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados. Pero, además, el ser de los entes no puede ser nada "tras de lo cual" está aún algo "que no aparezca". A su vez, "tras" de los fenómenos de la fenomenología no está nada otro, pero sí puede estar oculto lo que debe hacerse fenómeno. Y justo por eso es menester la fenomenología.

Encubrimiento es el concepto contrario a fenómeno. Las formas de encubrimiento son varias. En primer término, estar todavía no descubierto. En segundo término, estar enterrado - estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto -. Si el enterramiento es parcial, lo antes descubierto es visible pero sólo en la forma del "parecer ser...", o "desfigurado". Esto es lo más peligroso, porque en tal condición las estructuras del ser pueden integrarse dentro de un "sistema". En razón de esta artificial inserción en un sistema, se pretende pasar por algo que no necesita justificación, que es "claro" y puede por ende servir de punto de partida de una deducción (*Deduktion*) progresiva.

Todo concepto originariamente obtenido como fenomenológico está, en cuanto comunicado, en posibilidad de degeneración: se transmite con una comprehensión vacía, pierde su valor autóctono (*Bodenständigkeit*) y flota en el aire. Esta posibilidad pertenece al concreto trabajo de la fenomenología. Por eso, la dificultad de tal investigación consiste precisamente en hacer que sea crítica respecto de sí misma.

En la idea de aprehensión y explanación "intuitiva" y "originaria" del fenómeno no hay nada de la ingenuidad de una "visión" inmediata.

A partir de este primer concepto de la fenomenología, se fija el significado de los términos "fenoménico" y "fenomenológico". "Fenoménico" es lo dado en la forma peculiar de hacer frente el fenómeno; por eso se habla de estructuras fenoménicas. "Fenomenológico" es todo aquello que pertenece a la forma de mostrar y explanar.

En sentido fenomenológico, fenómeno es sólo el ser, pero ser es siempre ser de un ente. Por eso, para poner en libertad el ser es preciso antes hacer comparecer al ente en la forma de acceso que genuinamente le sea inherente, y el concepto vulgar de fenómeno es fenomenológicamente relevante. El problema previo de un aseguramiento fenomenológico del ente ejemplar es el punto de partida de la analítica en sentido propio y está siempre planteado ya por la meta de ésta.

Ya se ha hablado de la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el "ser-ahí" y que acabe por sí misma ante la pregunta por el sentido del ser en general. De la investigación resultará que el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación. El logos de la fenomenología del "ser-ahí" tiene el carácter de hermenéutica mediante la cual es dada a conocer al "ser-ahí" mismo la comprensión del ser inherente al "ser-ahí", y a esta comprensión el sentido propio del ser del "ser-ahí". Dicha hermenéutica es también hermenéutica en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica, puesto que con el descubrimiento del sentido del ser del "ser-

ahí" queda manifiesto el horizonte de la investigación ontológica de los entes que no tienen la forma del "ser-ahí". Por último, como el "ser-ahí" tiene preeminencia ontológica - como ente en la posibilidad de la existencia -, la hermenéutica tiene un tercer sentido que es el filosóficamente primario, a saber, la analítica de la existenciariedad de la existencia (*Existenzialität der Existenz*). Y en esta hermenéutica tiene su raíz lo que sólo derivadamente puede llamarse hermenéutica: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.

El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente y, sin embargo, atañe a todo ente. La universalidad del ser ha de buscarse más alto. El ser y la estructura del ser están por encima de cualquier ente y de cualquier determinación posible de un ente que sea ella misma ente. El ser es lo pura y simplemente *transcendens*. La trascendencia del ser del "ser-ahí" es una señalada trascendencia por cuanto implica la posibilidad y la necesidad de la individuación más radical. La verdad fenomenológica - apertura del ser - es *veritas transcendentalis*.

Ontología y fenomenología son nombres que caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del "ser-ahí", la cual, a su vez, como analítica de la existencia, ata el hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y *vuelve*.

La dilucidación del primer concepto de la fenomenología indica que lo esencial de ésta no reside en ser real (*wirklich*) como dirección filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en captarla como posibilidad.

2. *Comentario*

La asimilación o acercamiento de la noción de logos a la de fenómeno se establece ahora con claridad. La propuesta interpretación del logos sirve para destacar la apariencia, es decir, el mero anunciar. Mientras que la apariencia oculta aquello a que anuncia, la estructura del *legein* permite que se vuelva fenómeno lo encubierto y posibilita de esta manera el preguntar por el sentido del ser. La diferencia entre el concepto vulgar, el formal y el fenomenológico de fenómeno va encaminada a conceder a este último la máxima importancia. Esta diferencia, en conexión con la estructura formal de la pregunta, autoriza a distinguir el ente y el sentido del ser. El concepto fenomenológico de fenómeno se refiere al ser y a su sentido, y los otros conceptos al ente. De aquí la sentencia: la ontología sólo es posible como fenomenología.

Ahora bien, la diferencia entre los citados conceptos de fenómeno no es obstáculo para que en todos los casos fenómeno signifique: lo que se muestra en sí mismo, lo patente. Si el sentido del ser ha de volverse fenómeno, habrá de mostrarse en sí mismo. Por eso "tras" el sentido del ser no está nada otro.

Con esto no quiere decirse que el cometido desocultante, o el volverse fenómeno el sentido del ser por medio de la pregunta, pueda considerarse terminado alguna vez del todo: siempre es posible volver a desocultar. Por tanto, la expresión "mostrarse en sí mismo", en cuanto aplicada al sentido del ser, enuncia un programa, o una convicción, pero de ningún modo un tema determinado; indica un *como* y no un *qué*. Dicha convicción se explica por la tantas veces indicada preferencia por el ente veritativo. "Detrás de la verdad" no hay nada distinto, por más que nunca se esté seguro de haberla desocultado enteramente **(48)**.

48. Aquí aparece lo que he llamado el supuesto heideggeriano: la unidad de la verdad. Detrás de la verdad no hay nada distinto porque la verdad es una, y por ninguna otra razón. A esto se llama también individuación radical. Es claro que Heidegger es incapaz de aclarar este supuesto, o llegar a él con el método interrogativo.

La citada convicción señala al estatuto trascendental de la verdad: la verdad fenomenológica es *veritas transcendentalis*, pero no pasa de ser un programa que en *Ser y tiempo* no está cumplido. El libro logra, todo lo más, la mostración del horizonte de la comprensión del ser. Se dice que la analítica existenciaria aboca por sí misma a la pregunta por el sentido del ser en general, pero la investigación se interrumpe justamente en el momento en que habría de cumplirse esta promesa.

Ahora bien, si el horizonte de la comprensión del ser se establece y, a pesar de ello, el sentido del ser en general no se desoculta, sino que la investigación se interrumpe precisamente en ese momento, el sentido del ser en general es pura indeterminación. Programáticamente, el sentido del ser implica la individuación más radical; sin embargo, esta implicación queda por averiguar, y sólo se resuelve en una pluralidad de casos.

La indeterminación del ser en general es lo que Hegel llama, en su lógica, puro ser como indeterminación y comienzo. Resulta chocante que Heidegger se detenga ahí, es decir, el contraste entre su convicción y el logro de este libro. Ello es tanto más extraño cuanto que la analítica existenciaria es distinta de la lógica hegeliana; asimismo, Heidegger pretende rectificar la versión hegeliana del tiempo y concebir a éste como el horizonte de la comprensión del ser. La gravedad de esta anomalía será examinada en la valoración global que haré de la Introducción de *Ser y tiempo*.

Puede decirse que de las dos determinaciones griegas del conocimiento, logos y *nous*, Heidegger se queda sólo con la primera, que es la más afín con su concepto de hermenéutica. La noción de *nous* no tiene carácter hermenéutico. El horizonte de la comprensión del ser es hermenéutica, el negocio de la interpretación. En consecuencia, la comprensión del ser queda por debajo del *nous*.

Por último, se ha de recalcar que la preferencia heideggeriana por el ente veritativo va acompañada por su apreciación de la posibilidad copio más alta que la realidad. Tal estimación es otro de los aspectos de la versión de la lógica modal de Heidegger. Las nociones positivas de la lógica modal especulativa son tres: existencia efectiva, posibilidad y necesidad. Desde Leibniz la efectividad se subordina a las otras dos nociones modales. Heidegger se distingue de Leibniz, y también de Hegel, por no aceptar la identificación de la posibilidad con la necesidad. La sustitución del racionalismo de la razón suficiente y del idealismo dialéctico por la pregunta, consagra a la posibilidad como lo más alto, y ello significa, en este parágrafo, que el hacer manifiesto a lo oculto es una tarea siempre abierta, es decir, siempre posible, pero no regida por consideraciones de efectividad, y marginal a la necesidad. Éste es cl concepto fenomenológico de fenómeno y el motivo de la fusión de fenómeno y logos.

Sin embargo, aunque suene paradójico, esta elevación de la posibilidad hace posible también la citada interrupción de la pregunta por el sentido del ser, o sea, que ese sentido quede indeterminado. Dicho de otro modo: la superioridad de la posibilidad no asegura su carácter total, o mejor, incluye su propia limitación. El finitismo ontológico es esta

limitación. La división introducida en el segundo elemento estructural de la pregunta por el ser - aquello *de* que se pregunta -, en virtud de la consideración ontológica de aquél que pregunta, es una deficiencia estructural insubsanable. Ahora se debe añadir: si el concepto fenomenológico de fenómeno se aplica al ser del "ser-ahí", es decir, al tiempo, la articulación del tiempo mismo se revela como simple pluralidad de la presencia. En efecto, lo que se muestra en sí mismo se muestra en presente; por tanto, si el pasado y el futuro se muestran en sí mismos se muestran en presente; su peculiar diferencia es neutralizada por la noción de "volverse" fenómeno. La ampliación del horizonte de la comprensión no se logra. Las últimas palabras de Heidegger sobre el tiempo y el ser han sido éstas: *hay* tiempo, *hay* ser. Pero *hay* (*es gibt*) es lo característico de lo presente en presencia.

III. VALORACIÓN GLOBAL DE LA INTRODUCCIÓN DE *SER Y TIEMPO*

En los comentarios que acompañan a los resúmenes de los parágrafos de la Introducción de *Ser y tiempo* han aparecido suficientes observaciones críticas. Tales observaciones han sido presididas por una comparación entre la expresión aristotélica: "el ser se dice de muchas maneras" **(49)** con la ontología heideggeriana. Esta comparación es oportuna porque Heidegger pretende ser un pensador ontológico, o sea, tratar toda temática posible desde el ser. El resultado de la comparación es una neta insuficiencia, una limitación de la recepción de la pluralidad aristotélica. La posibilidad heideggeriana es veritativa, no real. Esto significa que no se tiene en cuenta la noción de potencia real (*dynamis kata physei*), la cual es la clave del concepto de movimiento. Aristóteles refiere el tiempo al movimiento: es su medida según el antes y el después. Es de señalar que en esta noción de tiempo aparecen el antes y el después, y que el presente es puesto por el alma. Esto es un indicio de que Aristóteles distingue el tiempo físico del tiempo concebido, y de que sólo en este último aparece la noción de presente. Si esto es así, la exégesis del tiempo propuesta por Heidegger adolece también de una restricción.

49. Cfr. *Metafísica*, V, 1017 a 7 y ss.

Descartado que Heidegger aproveche todas las posibilidades de desarrollo ontológico ofrecidas por Aristóteles, queda todavía por ver si la Introducción de *Ser y tiempo* aporta alguna novedad a los planteamientos modernos, en especial a la filosofía trascendental, al idealismo alemán y a la peculiar reposición de ellos llevada a cabo por Husserl. He comentado esta cuestión apelando a la lógica modal. Pero conviene añadir algo más. Dejando a un lado el valor que tenga el concepto de comprensión del ser para el ser mismo, puede estimarse que el concepto de comprensión es el central, y el único

suficientemente expuesto en *Ser y tiempo*. Este concepto comporta una revisión de las correspondientes nociones en Kant, Hegel y Husserl, así como en otros filósofos embarcados en el posthegelianismo - como Dilthey -. Gadamer ha expuesto con perspicacia la conexión de Heidegger con la filosofía trascendental y el idealismo **(50)**.

50. Reseño a continuación las pp. 319-330 de la traducción española de *Warheit und Methode* (Salamanca, 1977).

Según Gadamer, Heidegger opone a la fenomenología de Husserl una exigencia paradójica. La facticidad del "ser-ahí" como existencia no susceptible de fundamentación ni de deducción es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro *cogito* como principio de constitución esencial de índole general. La propuesta es audaz y comprometida, pero su aspecto crítico no es del todo nuevo: bajo la forma de una crítica al idealismo ya había aparecido, por ejemplo, en Kierkegaard, y así lo reconoce el propio Heidegger. Ahora bien, contra esta crítica se alzaba la pretensión absolutamente abarcante del planteamiento trascendental. La reflexión trascendental no quiere dejar sin pensar ninguno de los posibles desarrollos de la idea. De acuerdo con esto, y sobre todo desde Hegel, en la reflexión del espíritu está incluida cualquier posible objeción. Por eso Husserl pudo argüir enseguida contra Heidegger que el sentido de la facticidad misma es un *eidos* y pertenece a la esfera eidética de las generalidades esenciales.

Por esta razón no es fácil señalar el punto desde el que Heidegger podía plantear su ofensiva al idealismo fenomenológico. La idea de ontología fundamental y su fundamentación sobre el "ser-ahí" parecía, en principio, desarrollar tan sólo una nueva dimensión de cuestiones dentro de la fenomenología trascendental. Cuando Heidegger se orienta críticamente contra el concepto de subjetividad trascendental al que Husserl remitía la última fundamentación, Husserl podía haber calificado esto de ignorancia de la radicalidad de la reducción trascendental.

Sin embargo, es aquí donde se hace particularmente clara la diferencia entre Husserl y Heidegger. Mientras Husserl se entendía a sí mismo como una prosecución del método de las tendencias modernas, Heidegger ve su propio entronque en un recurso al primer comienzo de la filosofía occidental y a la vieja y olvidada polémica griega en torno al ser. Por supuesto, cuando aparece *Ser y tiempo* ya se admitía que este recurso a lo más antiguo era un progreso respecto de la filosofía contemporánea. Por eso no es arbitrario que Heidegger asuma las investigaciones de Dilthey y las ideas del conde de York. También el problema de la facticidad era el problema central del historicismo, al menos en lo que tenía de crítica a la historiología de Hegel.

No tardó en mostrarse que ni la solución del historicismo, ni, en general, ninguna fundamentación originaria de las ciencias, incluida la autofundamentación ultrarradical de la filosofía de Husserl, agotaban el sentido de la ontología fundamental heideggeriana: *lo que experimenta ahora un giro total es la misma idea de fundamentación*. Pues la temporalidad, a partir de la cual se emprende la interpretación del ser, de la verdad y de la historia, ya no es la de la conciencia o la del yo originario trascendental. Más bien lo que parece superar la reaparición del tema del ser es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental. El sentido del ser debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo; la estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica

de la subjetividad. Pero hay algo más: según Heidegger, el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe el subjetivismo de la filosofía moderna.

La exposición del problema del ser está formulada todavía en *Ser y tiempo* con los medios de la filosofía trascendental. Sin embargo, la renovación de este problema significa que se ha reconocido el problema básico aún no dominado de la metafísica, problema que se oculta en el concepto de espíritu tal como fue pensado por el idealismo especulativo. Heidegger sobrepasa tanto el concepto de espíritu desarrollado por el idealismo como el campo temático de la conciencia trascendental purificado por la reducción fenomenológica.

Gracias a su nuevo planteamiento, Heidegger pudo salir del laberinto en el que se habían dejado atrapar las investigaciones de Dilthey y Husserl sobre los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu. Sin duda, ya en Husserl la ciencia es cualquier cosa menos un *factum* del que hubiera que partir. Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal y, por tanto, de una historicidad absoluta. Pero a la luz de la resucitada pregunta por el ser, Heidegger está en condiciones de dar a todo esto un giro nuevo. Este giro se centra en la noción de comprensión.

Comprender no es ahora un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey. Por su parte, la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza, no es sino una manera de comprender: aquélla que "se ha perdido" en la tarea regulada de acoger lo dado en su incomprensibilidad esencial (*die sich in die rechmässige Aufgabe einer Erfassung der Vorhandenen in seinen wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat*). Tampoco comprender es el ideal metódico último de la filosofía frente al ingenuo transcurso del ir viviendo (Husserl). Por el contrario, comprender es la forma originaria de llegar a ser del "ser-ahí" (*die urprungliche Vorzugsform des Daseins*), que "es en el mundo". Antes de toda diferenciación en las diversas direcciones de intereses teóricos o pragmáticos, la comprensión es el modo de ser del "ser-ahí" en cuanto que es poder ser y posibilidad. Comprender es el carácter original de la vida humana misma y no una operación que seguiría, en dirección inversa, al impulso de la vida hacia la idealidad (Dilthey). Heidegger intenta ilustrar esta estructura del "ser-ahí" mediante la analítica trascendental del "ser-ahí". Descubre así el carácter de proyecto de todo comprender y piensa el comprender como el movimiento de la trascendencia, del subir por encima del ente.

Hasta aquí Gadamer. Se formula con acierto la relación de Heidegger con la filosofía alemana moderna, pero sin acabar de formular el modo en que la supera. Este modo es el comprender; lo expondré a continuación.

El comprender es propuesto como uno de los existenciarios en el parágrafo 31 de *Ser y tiempo*. En el comprender reside existenciariamente la forma de ser del "ser-ahí" como "poder ser". Lo que se puede en el comprender no es un algo, sino el ser en cuanto existir. El "ser-ahí" no es algo que posea además, como dote adjetiva, la de poder algo, sino que es primariamente "ser posible". Así pues, la superación del idealismo y de la fenomenología trascendental se cifra en la posibilidad. El planteamiento es, aunque Gadamer no lo diga, estrictamente modal. Esta posibilidad es la fenomenología entendida como desocultar. La posibilidad como existenciario tiene como campo de fenómenos desde donde verla el comprender en cuanto "poder ser" que abre **(51)**.

51. Cfr. *Ser y tiempo*, cit. p. 166.

Ahora bien, la posibilidad no es simple indiferencia, sino que está en relación con el pasado. Esta relación que Heidegger llama entrega existenciaria, es la posibilidad "yecta" (*geworfene Möglichkeit*). Arrojada al pasado, relacionada con él, empieza a perfilarse la comprensión como horizonte temporal. Todo "ver" se funda en el comprender: la intuición no es primaria; también la intuición eidética de la fenomenología se funda en el comprender.

En cuanto fáctico, el "ser-ahí" ha emplazado en cada caso ya su "poder ser" en una posibilidad de comprender. En cuanto comprender, el "ser-ahí" proyecta su ser sobre posibilidades. "Ser relativamente a posibilidades", por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el "ser-ahí", es un "poder ser" **(52)**. Es evidente que la noción de posibilidad es utilizada para reducir la noción de poder ser al ente veritativo. A su vez, la existencia fáctica es enteramente englobada en esta reducción. Comprender no es un rasgo o una operación entre otras; tampoco es una actividad que se destaque de la vida corriente entendida como más general que ella. La noción de comprender es enteramente dominante: es el ser del "ser-ahí".

Gadamer indica que con esta noción Heidegger aporta la base ontológica que falta a la noción de subjetividad trascendental. Pero es claro que no es así **(53)**. En efecto, es inadmisible sostener que la posibilidad tal como la entiende Heidegger constituya fundamento alguno. El entramado de la posibilidad con el pasado, la posibilidad arrojada, o "yecta", como traduce Gaos, es provisional y finita: finita en cuanto yecta; provisional en cuanto no enteramente determinada por su carácter de yecta. Si bien se mira, en esta peculiar circularidad se escamotea cualquier fundamento, se constituye una cárcel de la que no se puede salir más que en la forma de una reiteración de la misma estructura, y la única sugerencia de apertura es la de un abismo sin fondo (*Abgrund*), de una posibilidad nunca agotada y nunca aferrable por completo, que se vincula al pasado y a la vez se evade de esta vinculación pero de tal manera que en la evasión se hace imprecisa.

52. Cfr. *ibid*., p. 171.
53. Incluso es un error la pretensión de aportar tal base. La subjetividad en sentido moderno es el simétrico del significado clásico del fundamento. Pero el simétrico del fundamento es especular - especulativo - y, por tanto, una falacia. El ser del pensar no es el fundar, ni necesita serlo, ni no serlo es para él una falta. Todo intento en este sentido es un profundizar ahuecado: un aumentar el hueco. El *transcendens* de Heidegger no es un salir ni un subir, sino un sumirse.

Heidegger entiende que la hermenéutica se funda en el comprender. La hermenéutica es aquel desarrollo del comprender en que éste se apropia, comprendiendo, lo comprendido **(54)**. Para la versión hermenéutica de la verdad que propone Gadamer, el planteamiento de Heidegger es muy aprovechable. La pertenencia del intérprete a su objeto obtiene en este planteamiento un sentido concreto. El "ser-ahí" que se lanza hacia su poder ser es ya siempre "sido" (facticidad existenciaria, pasado, posibilidad yecta). Todo comportarse del "ser-ahí" respecto de su ser carece de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser. Tal es el *quid* para Gadamer de la hermenéutica de la facticidad **(55)**. Esto

significa que la relación entre el intérprete y el texto no es arbitraria. El intérprete está vinculado o condicionado por el texto, que es el presupuesto irrebasable por ser pasado; la labor de interpretación se funda en la posibilidad del que interpreta. Con otras palabras, la interpretación siempre es posible, pero no *ad libitum* por estar fundada en la estructura existenciaria de la comprensión.

54. Cfr. *ibid*., p. 172.
55. Cfr. *op. cit*., p. 330.

Pero por muchas ventajas que este planteamiento reporte para la tarea del historiador, no debe pasarse por alto que elevar dicha estructura a un rango completamente general constituye una situación angustiosa para el conocimiento humano. Las dificultades que conlleva el conocimiento del pasado histórico son evidentes; pero si se extienden a todos los campos del conocimiento, se excluye de éste cualquier seguridad. Un criterio que es válido, hasta cierto punto, para la historia y - como Gadamer intenta hacer ver - también para la jurisprudencia y para el conocimiento ético, no puede extenderse al saber propiamente teórico sin incurrir en una confusión insubsanable **(56)**. El criterio de verdad en filosofía no puede medirse con el mismo rasero que el histórico.

Gadamer indica también que la analítica existenciaria del "ser-ahí" pretende una validez apriórico-neutral, y no implica ningún ideal histórico determinado, por lo cual sería un puro malentendido ver en ella un determinado ideal al que pudieran oponerse estados de ánimo más amables. Pero esto no es cierto, y contradice frontalmente la declaración de Heidegger según la cual el comprender es siempre afectivo (*Verstehen ist immer gestimmtes*) o inseparable de la *Befindlichkeit* **(57)**.

Es muy cierto que si se quiere romper el cerco de la especulación idealista no se puede pensar el modo de ser de la vida desde la autoconciencia y, también, que la existencia humana no se sustenta en algo extrahistórico en sentido de puramente naturalista **(58)**. Pero tampoco es recomendable plantear la cuestión del ser humano al margen de toda seguridad. Y así es como ocurre en Heidegger, pues su noción de posibilidad está en el aire debido a su propia estructura que se caracteriza por ser finita y, a la vez, provisional o no acotada. Así enfocada, la posibilidad es la inseguridad, la incertidumbre misma. El acotamiento que proporciona el pasado se anula al entrelazarse con la posibilidad, es decir, con el futuro. La destrucción de la historia de la ontología propuesta en el parágrafo 6 alcanza también a Heidegger; dicha destrucción se vuelve contra ella misma. Tal vez la idea luterana de libre examen resuene debajo de este comprender desligado de su compromiso mismo con la realidad de lo comprendido, ya que ese comprender sólo es posible.

56. La *fronesis* es un tema dianoético, no fundamental. La jurisprudencia tiene que ver con la retórica, en el amplio sentido del término en Aristóteles. Nada de esto es teoría.
57. Cfr. *Ser y tiempo*, p. 165.
58. Cfr. Gadamer, *op. cit*., p 329.

Las anteriores observaciones críticas pueden resumirse en la siguiente tesis: la

ontología de Heidegger es la reducción al absurdo del carácter fundamental autónomo del ente veritativo. Heidegger es el desenlace de una mala dirección iniciada por el desconocimiento escotista del carácter activo del conocer humano. En este desenlace de lo que cabe llamar planteamiento *especulativo* (a diferencia del planteamiento griego que debe llamarse *teórico*) la noción de comprender queda anegada en su propio carácter previo. En Aristóteles la operación cognoscitiva es capaz de dotar de anterioridad a su término, puesto que es una actividad estrictamente posesiva y no tendencial, a diferencia de la voluntad. Si el carácter previo de lo conocido, al que sustenta la operación de conocer, se atribuye al conocer omitiendo la consideración del carácter activo de éste, tenemos la versión heideggeriana del comprender. Pero entonces el comprender queda predeterminado, y el hombre atrapado en su no completitud. Y si, encima, el ser humano se confunde con dicho comprender, el naufragio es total **(59)**.

El desarrollo de estas últimas observaciones corresponde a la teoría del conocimiento **(60)**.

---

59. Si se adopta por entero este planteamiento, no es compatible con el puesto que debe ocupar la filosofía en la existencia cristiana; por lo pronto, porque es filosóficamente evanescente debido al modo de jugar en él la noción de posibilidad. Esto señala ya una falta de idoneidad para el papel de la filosofía en la investigación teológica, que en gran parte es instrumental o *ancillaris* - según la expresión medieval -. Los grandes temas de la filosofía cristiana no son accesibles desde esta postura, carente de la energía precisa para hacerse cargo de ellos.

    Por otra parte, el planteamiento afecta a la dogmática, y la noción de comprensión puede conducir a una hermenéutica inaceptable de la tradición en sentido católico. Además, la posibilidad y la muerte están vinculadas de tal manera que no se adivina que podría ser la inmortalidad del alma. Fe y esperanza resultan comprometidas, y la oración - *petitio interpretativa spei*, según la profunda definición de Tomás de Aquino - necesita una fenomenología diferente. El ser de que se pregunta no aceptaría una petición esperanzada.

    Ahora bien, es posible atender a algunas aportaciones estimables de la filosofía heideggeriana, aunque no convenga aceptarla por entero. Citaré entre ellas su peculiar disolución del idealismo. La noción de *Befindlichkeit* y la correlativa glosa de la noción de interés pueden ser recibidas por una inspiración diferente; pero ello exige separarlas del tono decisivamente pesimista de esta antropología.
60. La sustitución de la dialéctica por el método interrogativo puede decirse acertada si, como se observó en el capítulo primero, el método negativo no tiene culminación. Negar es objetivar ideas cuya determinación es segunda. Pero no siempre se dispone de ideas generales para el caso. Es entonces cuando se pregunta. Por tanto, preguntar es una continuación del método negativo. Por eso, lo que Hegel no ve se le impone a Heidegger.